چاپ پنجم

انسان برای خویشتن

پژوهشی در روانشناسی اخلاق

اریک فروم / ترجمه: اکبر تبریزی



اریک فروم

انسان برای خویشتن

(پژوهشی در روانشناسی اخلاق)

ترجمه: اکبر تبریزی



سرشناسه:	فروم، اریک، ۱۹۰۰ ـ ۱۹۸۰. Fromm, Erich
عنوان و نام‌پدیدآور:	انسان برای خویشتن / اثر اریک فروم؛ ترجمه: اکبر تبریزی
مشخصات نشر:	تهران بهجت ۱۳۷۰
مشخصات ظاهری:	۲۷۲ ص
شابک:	ISBN: 978-964-6671-94-2
وضعیت فهرستنویسی:	فیپا.
یادداشت:	عنوان اصلی: .Man for himself, an inquiry into the psychology of ethics
موضوع:	پژوهشی در روانشناسی اخلاق
موضوع:	۱. اخلاق انسانگرا. ۲. انسان (فلسفه).
شناسه افزوده:	مترجم تبریزی، اکبر، ۱۳۰۰-۱۳۷۵
رده‌بندی کنگره:	۸ الف ۴ف / ۴۵ BJ
رده‌بندی دیویی:	۱۷۱
شماره کتابخانه ملی ایران:	۴۲۸۰ ـ ۷۰م



انتشارات بهجت

انسان برای خویشتن

نویسنده: اریک فروم

مترجم: اکبر تبریزی

چاپ: گلشن‌نوین

چاپ پنجم ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۱۰۰ جلد

قیمت: ۶۰۰۰ تومان

شابک: ۲-۹۴-۶۶۷۱-۹۶۴-۹۷۸

فروشگاه انتشارات بهجت: تهران، خیابان ولی‌عصر، دوراهی یوسف‌آباد، شماره ۱۹۷۸ تلفن: ۸۸۹۶۷۱۷۶- دورنگار ۸۸۹۵۷۱۷۶

دفتر توزیع و فروش انتشارات بهجت: تهران، خیابان میرزای شیرازی، شماره ۱۶۲ تلفن: ۸۸۸۹۹۹۰۷- دورنگار ۸۸۹۴۱۱۴۶

چراغ فرا راه خود باش

با اعتماد به‌نفس به‌حقیقت چون تنها روشنگر زندگی درآویز

(بودا)

گرچه کلمات همواره تناقض نما هستند، اما هیچ وسیله آموزشی دیگری جای آنها را نمی‌گیرد.

(لائوتسه)

فلاسفه حقیقی چه کسانی هستند؟

آنان که شوق ژرف بینی به حقیقت را دارند.

(افلاطون)

فقدان معرفت و دانش، امت مرا تباه کرده است.

چون تو معرفت را انکار کرده‌ای

من هم تو را طرد می‌کنم.

(هوشع نبی)

... گرچه این راه، همانطور که نشان داده‌ام، بسیار سخت است ولی می‌توان آن را پیدا کرد. این راه در حقیقت باید سخت باشد، چون بندرت کشف شده است؛ زیرا اگر رستگاری آسان به‌چنگ می‌آمد و بی‌زحمت و مشقت کشف می‌شد چگونه لازم می‌آمد که همه آن را ندیده بگیرند؟ اما، هر چیز شریف و عزیز همانطور که نادر است به سختی نیز بدست می‌آید.

(اسپینوزا)

اریک فروم

اریک فروم در ۲۳ مارس ۱۹۰۰ در فرانکفورت به دنیا آمد. وی تحصیلات خود را در رشته روانشناسی و روانکاوی در دانشگاههای مونیخ و برلن به انجام رسانید.

فروم در ۱۹۳۴ آلمان نازی را ترک کرد و به آمریکا رفت. وی در سالهای ۴۱-۱۹۳۴ با تدریس در دانشگاه کلمبیا و شرکت در مباحث علمی به جستارهای خود ابعادی تازه بخشید.

فروم در «کتاب گریز از آزادی» و «انسان برای خویشتن» به قرائتی انسان گرایانه از اندیشه‌های مارکسیستی روی آورد.

فروم در کتاب جامعه سالم (۱۹۵۵) انسان مصرف کننده تک ساحتی را زیر سؤال برده و او را به ارزشهای انسانی و اجتماعی فرا می‌خواند.

اریک فروم در سال ۱۹۸۰ درگذشت.

آثار دیگر فروم عبارتند از:

۱. هنر عشق ورزیدن
۲. ذن بودیسم و روانکاوی
۳. آیا انسان حکمروا خواهد شد؟
۴. برداشت مارکس از انسان
۵. در ورای زنجیرهای اغفال
۶. شما باید به خدایان مانید
۷. انقلاب امید
۸. داشتن یا بودن
۹. قلب انسان
۱۰. اصول دین مسیحیت
۱۱. پژوهشی در ویرانگری انسان

فهرست

پیشگفتار

این کتاب از بسیاری جهات ادامه کتاب «گریز از آزادی» است، که در آن کوشش کردم تا فرار انسان امروزی را از خود و آزادی خویش مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم؛ دراین کتاب درباره اصـول اخلاقـی، هنجارها و ارزشهائی که به‌درك نفس واستعدادهای نهانـی انسان رهنمون است بحث می‌کنم. تکرار بعضی از عقاید و نظراتی‌که در «گریز از آزادی» آورده شده در این کتاب پرهیزناپذیر است، و گرچه منتهای کوشش خود را بعمل آورده‌ام تا از تکرار آنها خودداری کنم لکن نتوانستم بالمره از ذکر بعضی از آن عقاید صرفنظر نمایم. در فصل «طبع و منش آدمی» درباره منش‌شناسی[1] که در کتاب قبلی از آن سخنی به‌میان نیامده بلکه اشاره مختصری به‌آن مسئله شده است بحث کرده‌ام. خواننده‌ای که مایل است تصویر کاملی ازمنش‌شناسی من داشته باشد باید هردو کتاب را بخواند، گرچه این امر برای درك و فهم کتاب حاضر ضروری نیست.

شاید برخی از خوانندگان از اینکه روانکاوی به‌مسائل اخلاقی پرداخته و بخصوص معتقد است که روانشناسی نه‌تنها باید قضاوتهای اخلاقی دروغین را طرد کند بلکه می‌تواند پای‌بست بنای هنجارهای با ارزش و عینی رفتار شود متعجب شوند. این عقیده با گرایش متداول در روانشناسی کنونی که بر سازگاری و هماهنگی، و نه «خوبی» تأکید کرده و طرفدار نسبیت‌گرائی اخلاقی است متعارض است. تجربیات من در مقام یك روانکاو عملی این اعتقاد راسخ مرا که مسائل اخلاقی را نمیتوان از بررسی‌های شخصیت، چه از لحاظ تئوری و چه تشخیص بیماری، حذف کرد تأیید کرده است. احکام ارزشی چگونگی اعمال ما را تعیین می‌کند وسلامت روان و شادکامی ما وابسته به‌احکام ارزشی ما

1- Characterology.

است. روان نژندی[2] خود، در تجزیه تحلیل نهائی، علامت نقض اخلاقی است (گرچه سازگاری بهیچوجه دستاورد اخلاق نمی‌باشد). در بیشتر موارد بیماری روان نژندی نشان ویژه تعارض اخلاقی بوده، و موفقیت در معالجه آن موکول به درك و حل مشکل اخلاقی شخص است.

جداکردن روانشناسی از اصول اخلاقی روشی نسبتاً جدید است. اندیشمندان بزرگ اخلاق اومانیستی قدیم، که مبنای این کتاب برنوشته‌های آنان استوار است، فیلسوف و روانشناس بودند؛ آنان معتقد بودند که درك طبع انسانی و فهم ارزش‌ها و هنجارهای زندگی بشر وابسته به‌یکدیگراند. از طرف دیگر، فروید و مکتب وی که با طرد احکام ارزشی غیرمعقول سهم بسزائی در پیشرفت تفکر اخلاقی دارند درباره ارزشها معتقد به‌نسبیت بودند، عقیده‌ای که اثر منفی هم در تکامل تئوری اخلاق و هم در پیشرفت روانشناسی دارد.

روانکاو مشهور یونگ[3] از این‌گرایش‌مستثنی است. او عقیده‌مند است که روانشناسی و درمان روانی، با مسائل اخلاقی و فلسفی انسان وابستگی ناگسستنی دارند. ولی ضمن اینکه این‌عقیده‌بخودی خود دارای اهمیت شایانی است، توجیه فلسفی یونگ فقط به‌واکنشی علیه فروید منجر شد، نه، به‌روانشناسی‌فلسفی‌پس از وی. از نظر یونگ «ناآگاهی» و اسطوره منابع جدید الهام شده، و فقط بدلیل اینکه دارای منشاء غیرمعقول می‌باشند برافکار معقول تفوق پیدا کرده‌اند. این نیروی یکتاپرستی مذاهب جهان غرب و آئین‌های بزرگ چین‌و هند بودکه می‌بایست بحقیقت می‌پرداختند و ادعا می‌کردند که ایمان آنان ایمانی راستین است. در حالی‌که این اعتقاد راسخ اغلب سبب عدم تسامح متعصبانه علیه سایر مذاهب می‌گردید ولی احترام به‌حقیقت را در مؤمنین ومنکرین بطور یکنواخت برمی‌انگیخت. یونگ درگلچین‌های‌خود در تحسین‌از هرمذهب جستجوی درك حقیقت را در تئوری خود کنار گذاشته است. هرسیستم غیرمعقول هراسطوره و نماد، از نظر وی‌دارای ارزشی مساوی است. او ازنظرمذهبی یك نسبی‌گرا است ــ نسبی‌گرائی منطقی منفی نه‌مخالف‌که وی برعلیه‌اش می‌جنگد. این بی‌منطق‌گرائی اعم از اینکه زیر پرده اصطلاحات روانشناسی، فلسفی، نژادی یا سیاسی باشد نشان پیشرفت نبوده بلکه دلیل ارتجاع است. شکست مکتب اصالت

2- Neurosis.
3- C.G. Jung.

عقل در دو قرن هیجدهم و نوزدهم نه بعلت اعتقاد به‌دلیل و منطق بلکه به سبب ضعف برداشتهای آن بود. استدلالهای زیاد و پژوهشهای بی‌امان در راه کشف حقیقت می‌تواند اشتباهات یك جانبه مکتب اصالت عقل را اصلاح کند.

روانشناسی از فلسفه و اصول اخلاقی و یا جامعه‌شناسی واقتصاد جدائی‌پذیر نیست. تکیه و تأکید من در این کتاب برمسائل فلسفی و روانشناسی بدین‌معنی نیست که معتقدم عوامل اجتماعی ـ اقتصادی اهمیت کمتری دارند: این تأکید یك جانبه فقط بمنظور ارائه آن است، وامیدوارم کتاب دیگری درباره روانشناسی اجتماعی بنگارم که هدف اصلی آن عمل متقابل عوامل روانی واجتماعی اقتصادی باشد.

شاید تصور شود روانکاو که متوجه اصرار و عناد در کوششها و رقابتهای غیرمنطقی است نسبت به‌توانائی انسان در تسلط برخود و آزادکردن خویش از احساسات انفعالی غیرمنطقی بدبین باشد. ولی باید اعتراف کنم‌که طی دورانی‌که به‌روانکاوی اشتغال دارم بطور فزاینده‌ای تحت تأثیر پدیده مخالف قرار گرفته‌ام: نیروی کوشش‌ها برای شادکامی و سلامت، که جزء ابزار و تجهیزات طبیعی انسان است. «بهبود یافتن» یعنی برطرف کردن موانعی که از مؤثر و مفید شدن کوششهای مزبور جلوگیری می‌کند. در حقیقت تعداد مردمانی که برغم نفوذهای معکوس از سلامت روان برخوردارند از آنان که مبتلا به‌روان نژندی میباشند بیشتر است.

باید به‌یك اخطار اشاره شود. امروزه مردم زیادی متوقعند که کتابهای روانشناسی راه رسیدن به «شادکامی» یا «آرامش فکری» را نشان دهند و علاج و نسخه آنرا ارائه نمایند. این کتاب محتوی چنین راهنمائیها و توصیه‌ها نیست. بلکه حاوی تئوریهائی بمنظور روشن کردن مسئله اصول اخلاقی و روانشناسی است؛ هدف کتاب حاضر این است که خواننده را وادار به‌پرسش از خود کند نه‌اینکه او را آرامش و تسکین بخشد.

۱

مسئله

گفتم به یقین معرفت غـذای روح است، دوست من، باید مراقب باشیم که تعریف سوفسطائی از آنچه عرضه می‌کنند، مانند تبلیغ فروشندگان مـواد خوراکی از کالای خـود، ما را گمراه نکند؛ زیرا اینان از اجنـاس مختلف خـود به یکسان تعریف میکنند بی‌آنکه بدانند چه متاعی سودمنـد یا زیـان بخش است: مشتریان هـم به استثنای آنانکه از علم پزشکی آگاهی دارند از اثر مطلوب یا سوء کالاهائی که می‌خرند بی‌خبرند. آنانکه متاع معرفت عرضه میکنند، و در شهرها میگردند و آنرا بهر مشتری کـه طالب باشد «میفروشند» کالای خودرا بهمان نحو تبلیغ میکنند؛ بنابراین دوست من، جای تعجب نیست اگر اینان از اثر متاع خود برروح آدمی بی‌خبر بوده‌و مشتریانشان هم به استثنای آنانکه طبیب روحند درچنین غفلتی باشند. اینك اگر از آنچه خیر یا شر است آگاه هستی، میتوانی با آسودگی خیـال معرفت پروتاگـوراس[1] یا هرکس دیگری را «بخری»؛ و اگرنه، دوست من، تأمل کن و گرامی‌ترین علائق خود را در

۱ــ Protogoras فیلسوف یونانی.

بخت‌آزمائی بخطر میانداز. زیرا بیم زیان از «خرید» معرفت بسیار بیشتر از خرید گوشت یا آشامیدنی است.

(افلاطون، پروتاگوراس)

یك روح مباهات و خوش‌بینی در چند قرن گذشته سبب تمایز فرهنگ غرب‌شده‌است: مباهات برخردبمنزله وسیله‌ای بـرای انسان در راه درك و تسلط برطبیعت؛ خوش‌بینی در انجام و عملی‌شدن گرامی‌ترین امیدهای نوع بشر، نیل‌به‌بالاترین شادکامی برای بیشترین مردم.
مباهات انسان موجه بوده است. زیرا با اتکاء به‌خرد خود یك جهان مادی بوجود آورده کـه واقعیت آن از رؤیاها و افسانه پریان و مدینه‌فاضله فراتر رفته است. نیروهای فیزیکی آنچنان مهـار و در اختیار گـرفته شده‌انـد که نوع بشر قادر خواهد بود شرایط مـادی لازم برای یك زندگی بارور درخـور انسان را تأمین کند، وگرچه انسان هنوز به‌شمار زیادی از هدفهای خود نرسیده اما شکی نیست که این هدفها در دسترس بوده و مسئله تـولیـد ــ که مسئله‌ای مربوط به‌گذشته است ــ بطور اصولی حل شده است. حـال، برای اولین‌بار در تاریخ، انسان میتواند تصور کند که اتحاد نوع بشر و غلبه بر طبیعت بمنظور رفاه دیگر خواب‌وخیالی نبوده بلکه یك امکان واقعی است. پس آیا انسان حق ندارد که مباهات کرده و بخود و آینده بشر اعتماد داشته باشد؟.
معهذا انسان امـروزی احساس آرامش نمیکند و بیشتر و بیشتر دچـار سرگشتگی است. کـار وکوشش میکند اما از فعالیتهای خود احساس بیهودگی دارد. در حالیکه قدرت و تسلط او برمـاده گسترش می‌یابد، در

زندگی فردی و اجتماعی خود را ناتوان می‌بینند. با اینکه وسائل نوتر و بهتری برای استیلا به‌طبیعت می‌سازد، ولی در توری که از همین ابزار و وسائل تنیده شده گرفتار گردیده و بصیرت خود را به‌منظور غائی از دست داده است ـ خود انسان. در حالیکه فرمانروای طبیعت شده، برده ماشینی است که بدست خود ساخته است. با تمام دانشی‌که درباره ماده دارد، از مهمترین و اساسی‌ترین مسائل هستی انسانی بی‌خبر است: انسان چیست، چگونه باید زندگی کند، و چگونه میتواند نیروهای عظیمی را که در درون او نهفته است آزادکرده و بکار بهره‌ور بگیرد؟

بحران کنونی منجر به‌عقب‌نشینی امیدها و افکار حاصله در عصر روشنگری[2]، که در سایه آن پیشرفت سیاسی و اقتصادی ما آغاز شد، گردیده است. فکر پیشرفت دیگر یك توهم بچگانه تلقی میشود و، «واقع‌گرائی» که کلمه جدیدی است برای بیان فقدان اعتقاد و ایمان صورت موعظه بخود گرفته است. عقیده به‌شأن و قدرت بشر، که به‌انسان نیرو و جرأت داد تا شاهکارهائی را درچند قرن گذشته خلق‌کنند، جای‌خود را به‌عقیده ضعف غائی و ناچیزی بشر داده‌است. این وضع ریشه‌های فرهنگ ما را به نابودی تهدید میکنند.

افکار عصر روشنگری به‌انسان آموخت که چگونه میتواند از خود بمنزله رهنمونی برای ایجاد هنجارهای اخلاقی باارزش استفاده کرده و بدون نیاز به‌الهام یا مقامات‌کلیسا بمنظور تشخیص خیروشر بخود متکی شود. شعار روشنگری: «جرأت‌دانستن داشته باش» که تلویحاً «به‌دانش خود اعتماد داشته باش» را می‌رساند انگیزه

2- Enlightement.

کوششها و موفقیتهای انسان مدرن گردید. شك و تردید فـزاینـده در مختار بودن و خـرد بشر وضـع اخلاقی نابسامانی پدید آورده که انسان را از رهبری الهام یا خرد محروم کرده است. در نتیجه وضعی نسبی مورد قبول واقع شده که طبق آن احکام ارزشی[۳] و هنجارهای اخلاقی منحصراً بسته به‌سلیقه و دلخواه بوده و در ایـن مـورد نمیتوان حکمی که ارزش عینی داشته باشد مقرر داشت. اما چون انسان نمیتواند بدون ارزشها و هنجارها زندگی کند لذا این نسبی‌گرائی او را شکار وقربانی سیستمهای ارزش غیرمنطقی میکند. و به‌موضعی برمیگـردد که در گذشته مقهور روشنگری یونان، مسیحیت، رنسانس و روشنگری قرن هجدهم شده بود. خواسته‌های مربوط به کشور، پیشوایان قدرتمند و معجزه‌گـر، مـاشینهای نیرومند و موفقیت مادی منابع هنجارها و احکام ارزشی انسان شده‌اند.

آیا باید وضع را بهمین‌منوال باقی بگذاریم؟ آیـا باید به‌شق دیگری بین مذهب و نسبی‌گرائی قانع شویم؟ آیا باید در اصول اخلاقی خرد را کنار بگذاریم؟. آیا باید معتقـد باشیم که گزینش بین آزادی و بندگی، عشق و نفرت،، راست و دروغ، همسازی وفرصت‌طلبی، زندگی و مرگ فقط نتیجه برتری‌های ذهنی است؟.

در واقع شق دیگری وجود دارد. هنجارهای اخلاقی باارزش فقط و منحصراً مولود خرد انسانی است. چون انسان توانـائی و ظرفیت تمیـز و تشخیص دارد پس میتواند احکام ارزشی را مانند سایـر احکام ناشی از خـرد معتبـر کند. سنت بزرگ فکـر اخـلاق انسانی

3- Value Judgement.

پای‌بستهای سیستمهای ارزش برمبنـای مختار بودن و خرد آدمی است. این سیستمها براین فرض اصلی مبتنی بود که بمنظور تشخیص خوب از بد باید از طبع آدمی باخبر بود. بنابراین سیستمهـای مزبور اصولا جنبـه روانشناسی داشتند.

اگر اصول اخلاق انسانی مبتنی بر معرفت به‌طبع آدمی باشد، روانشناسی نوین، بویژه روانکاوی میبایست یکـی از انگیزه‌های بسیار نیـرومنـد در تکامل اصول اخلاقی انسانی میگردید. امـا ضمن اینکه روانکـاوی معرفت ما را دربـاره انسان بسیار افزایش داده، ولـی به‌معلومات ما درباره اینکه انسان چگونه باید زندگی کند و چـه بکنـد چیزی نیافزوده است. بلکـه عمل عمـده روانکـاوی این بـوده که ثابت کند احکـام ارزشی و هنجارهای اخلاقی مظهر منطقی شده از خواسته‌ها و ترسهای غیرمنطقی ـ واغلب ناآگاهانه ـ بوده بنابراین ارزش عینی ندارند. درحالیکه این‌اثبات‌خود بسیار با ارزش است ولی چون از انتقـاد محض فـراتر نرفت بنابراین بطور فزاینده‌ای سترون و بی‌اثر گردید.

روانکـــاوی در راه کوشش خـود بـرای اینکـه روانشناسی را جزو علوم طبیعی درآورد با جداکردن آن از مسائل فلسفی و اصول اخلاقی دچار اشتباه شد؛ و این حقیقت را کـه شخصیت آدمـی بدون توجـه به‌مجموعه خواسته‌های انسانی، که شامل نیاز وی به‌پیداکردن پاسخ به‌منظور و مفهوم هستی وکشف هنجارهای لازم برای زنـدگـی نیز میباشد، قابل درك نیست ندیده گرفت. Homo Psycholgicus فروید همانند Homo Economicus اقتصاد کلاسیك غیرواقعی بـود. فهـم و درك مـا از انسان و ناآرامیهـای احساسی و فکـری وی بدون درك ماهیت

ارزش و تعارضهای اخـلاقی او امکان‌ناپذیـر است.
پیشرفت روانشناسی در جهت جداکردن قلمرو طبیعی از قلمرو روحی و تمرکز توجه به‌قلمرو اخیر نبوده، بلکه در برگشت به‌سنت اصول اخلاقی انسانی است‌که به‌روان و جوهر انسانی توجه داشته و معتقد است‌که هدف انسان این است که **خودش باشد** و شرط رسیدن به‌آن هدف نیز در این است که **انسان برای خویشتن** باشد.

منظورم از نوشتن این کتاب تأئید دوبـاره ارزش اصول‌اخلاقی اومانیستیك بوده و نشان‌دادن این‌واقعیت است‌که معرفت به‌طبع آدمی ما را به نسبیت‌گرائی اخلاقی رهنمون نبوده، بلکه به‌این عقیده راسخ منجر میشود که باید منابع هنجارهای اخلاقی را در طبع آدمی پیدا کرد؛ **هنجارهای اخلاقی** برکیفیتهای ذاتـی انسان استوار بـوده و تخلف از آن هنجارها سبب پریشانی فکـری و احساسی میگردد. کوشش خواهم‌کرد نشان دهم‌که شالوده منش شخصیت بالغ وکامل، منش بارور، در تجزیه‌تحلیل نهائی، منبع و پایه «فضیلت» و «فساد» است. نه انکـار نفس یا خودپسندی، بلکه عشق بخود، نه نفی فرد بلکه تأئید نفس واقعی آدمی، ارزشهای والای اصول اخلاقی انسانی هستند. اگـر انسان باید بـه‌ارزشها ایمـان داشته باشد، باید به‌خود و ظرفیت طبع خود برای خوبی و بهره‌وری واقف باشد.

۲

اخلاق اومانیستیك: دانش عملی هنر زیستن

یکبار سوسیا[1] در رازونیاز باخدای خود گفت: «خداوندا، ترا خیلی‌دوست می‌دارم، اما از تو بقدر کافی نمی‌ترسم. بگذار منهم مانند فرشتگانت، که متأثر از نام پرابهتت هستند از تو بترسم».
خداوند خواسته او را اجابت فرمود ونامش در دل سوسیا جای گرفت، همانطور که در فرشتگان نفوذ کرده بود. اما او در نتیجه این نفوذ مانند سگ کوچکی زیر تختخواب خزید و ترس حیوانی او را لرزاند بطوری که زوزه‌کنان استغاثه کرد «خدای من، بگذار دوباره مانند سوسیا ترا دوست بدارم».
خداوند این بار هم خواسته او را قبول فرمود[2].

۱ـ اخلاق اومانیستیك در برابر اخلاق قدرتگرا[3]

اگر مانند نسبی‌گرایان اخلاقی، در جستجوی هنجارهای عینی اخلاق نباشیم پس معیار و محك چنین هنجارها را در کجا باید پیدا کنیم؟ نوع معیارها بسته

1- Susia

۲ـ از کتاب In Time and Eternrnrty, A Jewish Reader

3- Humanistic VS. Authoritarian Ethics.

به‌نوع اخلاقی است که هنجارهای آنرا بررسی می‌کنیم. الزاماً معیارهای اخلاق قدرتگرا بامعیارهای اومانیستیك تفاوت اساسی دارند.

در آئین قدرتگرائی یك مقام مقتدر آنچه را که برای انسان خوب و مناسب است تعیین‌کرده و هنجارهای اخلاقی را مقرر می‌دارد؛ در اصول اخلاقی اومانیستی انسان خود واضع و درعین حال تابع هنجارها است.

با بکار بردن اصطلاح «قدرتگرا» لازم می‌آید که مفهوم قدرت و اقتدار روشن شود. ابهام و اشتباه‌زیادی درباره این مفهوم وجود دارد، زیرا عقیده براین است که ما یا با مقام مسئول دیکتاتوری سروکار داریم یا اصلا مقام مسئولی در بین نیست. این نظر سفسطه‌آمیز است. مسئله حقیقی این است که چه نوع مقام‌مسئولی باید داشته باشیم. آیا در گفتگو از مقام مسئول یا مقتدر منظور ما اقتدار منطقی است یا غیر منطقی؟ منشاء اقتدار منطقی صلاحیت است. کسی‌که قدرت واختیارش مورد احترام است، کاری راکه مردم به او محول‌کرده‌اند به شایستگی انجام می‌دهد. وی نیاز به‌تهدیدکردن مردم یا تحسین آنان از کیفیتهای معجزه‌آسای خود ندارد، مادام به جای استثمار یاری می‌کند، اقتدار و اختیارش دارای مبنای منطقی بوده و نیازی به ایجاد واهمه‌غیرمنطقی ندارد. چنین‌مقامی نه‌تنهااجازه بازرسی وانتقاد مداوم‌ازاموری‌که‌بوی واگذارشده‌است می‌دهد، بلکه خود خواهان آن است؛ اقتدار تفویض شده موقتی بوده و تأئید آن موکول به چگونگی و نتیجه کار مقام دارنده آن است. ولی منشاء اقتدار غیرمنطقی تسلط برمردم است. این‌تسلط ممکن است جسمی‌یا روحی‌بوده و برحسب میزان ترس و ناتوانی مردم تسلیم شده به آن

واقعی یا نسبی باشد. قدرت و ترس پای بستهای اقتدار غیر منطقی هستند. انتقاد از این مقام نه تنها مطلوب نیست بلکه ممنوع است. اقتدارمنطقی بر برابری مرجع قدرت و مردم عادی استوار است، و تفاوت آن دو فقط در میزان معلومات و مهارت در زمینه بخصوصی است. اقتدار غیر منطقی به اقتضای ماهیت خود بر نابرابری، که دلالت به تفاوت در ارزش دارد، مبتنی است. منظور از اصطلاح «آئین قدرتگرائی» اقتدار غیر منطقی است که مترادف نظامهای استبدادی و غیر دموکراتیك می‌باشد. خواننده بزودی اذعان خواهد کرد که اصول اخلاقی اومانیستیك با اقتدار منطقی ناسازگار نیست.

قدرتگرائی را می‌توان با دو معیار از اصول‌اخلاقی اومانیستیك تمیز داد، یکی رسمی و دیگری مادی. آئین قدرتگرائی، بطور رسمی، استعداد تشخیص نیك و بد را در انسان انکار می‌کند؛ واضع هنجار مقامی است که بالاتر از افراد می‌باشد. پایه چنین سیستمی بر خرد و معرفت نبوده بلکه برترس صاحب مقام و احساس ضعف و عدم استقلال مردم مبتنی است؛ تفویض اخذ تصمیم بمرجع قدرت ناشی از قدرت جادوئی این مقام است، نمی‌توان و نباید پرسشی از چگونگی تصمیمهای وی به عمل آید. از جنبه مادی و برحسب مقدورات و توانائی، قدرتگرا نیك و بد را به‌دلخواه و طبق منظور مرجع قدرت معین و مشخص میسازد نه مردم عادی؛ این آئین استثمارگر است ولو اینکه مردم چه از لحاظ مادی و چه معنوی سود چشم‌گیری از آن نصیبشان شود.

جنبه‌های مادی و رسمی قدرتگرائی هردو درتکوین قضاوت اخلاقی کودك و قضاوتهای غیر انعکاسی افراد

بالغ درباره ارزش دیده می‌شود. ریشه‌های توانائی ما درباره تشخیص خیر و شر در دوران کودکی است، ابتدا از لحاظ کنشهای روانشناسی و سپس از لحاظ موارد بسیار پیچیده رفتار. کودك تشخیص بین خوب و بد را قبل از اینکه آنرا با تعقل دریابد بدست می‌آورد. احکام ارزشی وی در نتیجه واکنشهای دوستانه یا غیر دوستانه اشخاصی که در زندگی او نقش مؤثری دارند شکل می‌گیرد. چون کودك از نظر پرستاری و عشق کاملا وابسته و متکی به بزرگترها است، بنابراین جای شگفتی نیست که نشانی از موافقت یا مخالفت در چهره مادر کافی است که تشخیص و تفاوت خوب و بد را به وی «بیاموزد». در مدرسه و اجتماع نیز همان عوامل نقش خود را ایفا می‌کنند. «خوب» چیزی است که سبب تحسین شخص می‌شود، و «بد» آن است که موجب درهم کشیده شدن ابروان سایرین یا تنبیه وسیله مقامات جامعه یا اکثریت همکاران شخص باشد. درحقیقت ترس از مخالفت و نیاز به تأئید محرك منحصر بفرد و نیرومند برای ارزشهای اخلاقی است. این فشار شدید عاطفی نمیگذارد تا کودك، و بعدها فرد بالغ، بپرسد که آیا آنچه «خوب» تلقی میشود از نظر خود او است یا از دیدگاه مرجع قدرت. همین‌طور است احکام ارزشی که به اشیاء اشاره می‌کنند. اگرمثلا بگویم‌که این اتومبیل از دیگری «بهتر» است تلویحاً منظورم این است که اتومبیل مورد نظر بدرد من بهتر می‌خورد، خوب و بد بسته به‌میزان قابل استفاده‌بودن شیء برای من است. اگر صاحب سگی آن حیوان را «خوب» می‌داند منظورش کیفیات چندی است که برای وی مفید است، مثلا سگ نگهبان یا، شکاری خوبی بوده یا حیوانی مهربان است.

شیء زمانی خوب خوانده می‌شود که برای کسی که از آن استفاده می‌کند خوب باشد. در اشاره به انسان نیز می‌توان همان معیار را ملاك عمل قرار داد. کارفرما کارمند یا کارگری را خوب می‌داند که مجری خواسته‌هایش باشد. از نظر معلم شاگردی خوب است که فرمانبردار بوده، سبب زحمت و ناراحتی نشده، و اسباب اعتبار او باشد. بهمین نحو فرزندی خوب است که سربراه و مطیع باشد. فرزند خوب ممکن است ترسو و متزلزل بوده و با تسلیم به خواسته‌های پدر و مادر خود بخواهد رضایت آنانرا حاصل کند، در صورتی‌که شاید فرزند «بد» خواسته و آرزوی مخصوص به‌خود داشته و صاحب علائقی باشد که خوشآیند والدینش نیست.

بدیهی است جنبه‌های رسمی و مادی قدرتگرائی از هم قابل تفکیك نیستند. جز در مواردی که منظور استثمار باشد خودکامگی نیاز به حکومت با ترس وتسلیم ندارد، وحتی‌می‌تواند قضاوت منطقی وانتقاد راتشویق کند ــ در نتیجه خطر اتهام به عدم صلاحیت را برخود هموار نماید. اما چون منافع خود مرجع قدرت در بین است لذا فرمانبرداری را فضیلت اصلی و نافرمانی را گناه عمده محسوب می‌دارد. گناه نابخشودنی در قدرت‌گرائی تمرد و کنجکاوشدن دروضع هنجارها و علت بدیهی بودن هنجارهای مذکور به سود مردم است. حتی اگر کسی مرتکب گناهی شود قبول مجازات و احساس گناهکاری «خوبی» او را به وی برمی‌گرداند، زیرا بااین عمل به برتری مرجع قدرت اعتراف می‌کند.

تورات در اوایل مبحث تاریخ بشر تصویر وتجسمی از قدرتگرائی دارد. گناه آدم وحوا با اصطلاحات خود

عمل بیان نشده‌است؛ خوردن میوه درخت معرفت به خیر و شر، به‌خودی خود ناپسند و بد نیست، در واقع مذاهب یهود و مسیح هردو قبول دارند که توانائی تشخیص خوب از بد فضیلتی اساسی است. گناه عبارت بود از نافرمانی، مقابله با قدرت خداوند، خداوندی که می‌ترسید، چون انسان یکی از «ما» شود و خیر و شر را از هم تمیز دهد می‌تواند پا را فراتر گذاشته و با دسترسی به درخت زندگی حیات جاودان بدست آورد.

اصول اخلاقی اومانیستی، در برابر قدرتگرائی، را نیز می‌توان با معیارهای رسمی و مادی مشخص کرد. از جنبه رسمی مبنای آن براین اصل است که فقط خود انسان می‌تواند معیار تقوا و گناه را تعیین کند، نه مرجع قدرتی که از او فراتر است. این اصول از لحاظ مادی براین اصل مبتنی‌است که «خوب» چیزی‌است که برای انسان خوب بوده و «شر» آن است که برای انسان زیان‌آور باشد؛ و تنها معیار ارزش اخلاقی رفاه انسان است.

فرق بین اخلاق اومانیستیك و قدرتگرا، در معانی مختلف کلمه «فضیلت»[4] نشان داده شده‌است. ارسطو این کلمه را به‌معنای کمال[5] بکار می‌برد ــ کمال در فعالیتی که توانائیهای ذاتی انسان را آشکار می‌سازد. پاراسلسوس[6] «فضیلت» را مترادف خصوصیت فردی هرشیء می‌داند. ــ یعنی صفت اختصاصی آن شیء. یك قطعه سنگ و یا یك شاخه گل فضیلت مخصوص به خود دارند که مجموعه کیفیتهای ویژه آنهااست. فضیلت انسان هم همان مجموعه کیفیتهایی است که خصوصیت

4- Virtue
5- Excellence.
6- Paracelsus.

نوع بشر می‌باشد، فضیلت هرشخص شخصیت بی‌همتای او است. هرکسی که به فضیلت خود عمل کند شخص بافضیلتی است. برعکس امروزه فضیلت مفهومی از قدرتگرائی است. با فضیلت و با تقوا بودن یعنی انکار خود و فرمانبرداری، پایمال‌کردن فردیت و نه تحقق کامل آن.

اخلاق اومانیستیك بشر را کانون و والاتر[7] از هرچیز بشمار می‌آورد، البته نه‌بدین معنی که انسان مرکز کائنات است بلکه منظور این است که ریشه احکام ارزشی او، مانند سایر قضاوتهایش، درخصوصیات‌ویژه هستی وی بوده، و انسان در حقیقت «معیار و مقیاس همه‌چیز است». هیچ چیز بالاتر و والاتر از هستی آدمی نیست. و بدین لحاظ گفته می‌شود که اقتضای رفتار اخلاقی براین است که موجب اعتلاء انسان می‌شود، بنابراین سیستمی که فقط به‌شخص و منافع او توجه کند نمی‌تواند واقعاً مطابق با موازین اخلاقی باشد، و بالمال حاصل چنین نظامی فرد منزوی و خودبین خواهد بود.

بحثی که معمولا منظور از آن انکار توانائی ــ و حق ــ انسان در خواستن هنجارهای با ارزش زندگی و قضاوت درباره آنها است، سفسطه‌ای بیش نیست، زیرا این اصل که خوب آن چیزی است که برای انسان خوب باشد دلالت براین ندارد که انزوا و خودبینی درخور و شایسته وی است. همچنین بدین معنی نیست که منظورها و خواسته‌های انسان بدون پیوند و وابستگی وی با جهان خارج انجام‌پذیر است. در حقیقت همانگونه که بسیاری از طرفداران اخلاق‌اومانیستیك توصیه‌کرده‌اند

7- Anthropocentric.

انسان به اقتضای خصوصیات طبع خود فقط در صورت همبستگی و ارتباط با همنوعان خود احساس شادکامی می‌کنند. مهر و محبت به همسایه پدیده‌ای والاتــر از منش انسانی نیست، بلکه جزو ذات بشر است که پرتو افشان می‌شود. عشق و محبت نیروئی مافوق نیست که در انسان حلول کرده باشد، و یا وظیفه‌ای نیست به وی تحمیل شده باشد؛ بلکه نیروئی ذاتی است که آدمی‌وسیله آن خود را به جهان پیوند داده، و دنیا را از آن خــود می‌کند.

۲ـ اصول اخلاقی ذهنی دربرابر اصول اخلاقی عینی[8]

اگر اصل اخلاق اومانیستیك را بپذیریم، پاسخ ما به‌آنان‌که توانائی انسان را در رسیدن به اصول‌هنجاری که ارزش عینی دارند انکار می‌کنند چه‌خواهد بود؟

مکتب اومانیستیك این تردید را می‌پذیرد و قبول دارد که احکام ارزشی اعتبار عینی نداشته و چیزی جز برتری مطلق یا بیزاریهای فرد نیست. از این دیدگاه مثلا جمله «آزادی بهتر از بردگی است» به‌چیزی جز اختلاف‌سلیقه‌دلالت نداشته و اعتبار عینی‌ندارد. دراین مفهوم ارزش بمعنی «هرخوبی مــورد آرزو» می‌باشد، و آرزو آزمون ارزش است، نه ارزش آزمون آرزو. این ذهنی‌گرائی مطلق به اقتضای ماهیت خود با این عقیده که هنجارهای اخلاقی باید جهانی بوده و نسبت به تمام افراد بشر صادق باشند مخالف است، اگر چنین ذهنی‌ـ گرائی تنها اصول اخلاقی اومانیستیك می‌بود دو راه و گزینش بیشتر نداشتیم: قبول قدرتگرائی و دست‌کشیدن از کلیه خواسته‌های خود برای نیل به هنجارهای معتبر.

8- Subjectivistic VS. Objectivistic Ethics

شادخواری (لذت‌جوئی) اخلاقی[9] اولیـن امتیازی است که به اصل عینیت داده شده: با قبول این که خوشی برای بشر خوب و رنج بد است، اصلی پیش می‌آید که تعیین‌کننده اعتبار آرزوها است: فقط آرزوهـائـی با ارزش و معتبراند کـه سبب خوشی شونـد، سایر خواسته‌ها ارزشی ندارند. اما برغم هربرت اسپنسر که معتقد است خوشی یك کنش عینی در رونـد تکامـل بیولوژیکی دارد، نمی‌تواند معیاری برای ارزش محسوب شود. زیرا اشخاصی هستند که تسلیم را برآزادی‌ترجیح می‌دهند، یا از نفرت لذت می‌برند نه از عشق‌ورزی، استثمار سبب خوشی آنان می‌گردد نه کار بارور. لذت بردن ازآنچه بطورعینی موجب‌زیان و رنج‌است نمونه‌ای از خصوصیت روان‌نژندی است که مورد بررسی وسیع روانکاوی بوده‌است. در بحث خود درباره شالوده منش و فصل مربوط به‌خوشی و شادی در ایـن باره سخـن خواهیم گفت.

تعدیلی که اپیکور در اصل شادخواری عرضه کرد قدم مهمی در جهت تحصیل معیار عینی بیشتر ارزش بود. اپیکور می‌خـواست اشکـال تشخیص و تمایـز بین خوشی «بالاتر» و «پائین‌تر» را حل کند. ولی با اینکه مشکل اصلی شادخواری دانسته شده بود اقـدام برای‌حل آن بیحاصل باقی ماند. با وجود این شادخواری یك ارزش و شایستگی بزرگ دارد: با اختیار تجربه خود شخص از خوشی و شادکامی به منزله معیار ارزش دیگر نیازی بمرجع قدرتی‌که تعیین کند «چه‌چیز برای انسان بهترین است» باقی نمی‌ماند. پس شگفت‌انگیز نیست که آئین شادخواری در یونان، روم و فرهنگهای

9- Ethical hedonism.

اروپا وآمریکای کنونی موردپشتیبانی متفکرین پیشرو، که براستی شادکامی انسان را مد نظر دارند، می‌باشد.

اما برغم اهمیتی که شادخواری دارد نمی‌تواند مبنای قضاوتهای معتبر اخلاقی عینی شود. پس اگر اومانیستی را اختیار کنیم آیا لازم می‌آید که عینیت را رها سازیم؟ و یا امکان دارد که چنان هنجارهای اخلاقی و احکام ارزشی وضع کنیم که از لحاظ عینی برای تمام مردم معتبر بوده و در عین‌حال خواسته خود انسان باشد نه مقام بالاتر از او؟ بنظر من این کار عملی است وسعی می‌کنم تا چگونگی امکان آنرا نشان دهم.

در ابتدا توجه به‌این نکته لازم است که «معتبر عینی»[10] همسان و مترادف «مطلق»[11] نیست. مثلا یك احتمال یا امکان یا هر فرض دیگری ممکن است معتبر بوده و در عین حال بعلت مبتنی‌بودن برمدارك و شواهد محدود یا مشروط به پالایش درآینده، اگر حقایق و روشها آنرا تجویز کنند «نسبی» باشد. ریشه مفهوم کلی نسبی در برابر مطلق در طرز تفکر دینی است که در آن قلمرو خداوند «مطلق» تلقی شده و از قلمرو ناقص بشر متمایز می‌شود. به استثنای این زمینه مذهبی مطلق بی‌معنی است و بطورکلی در اصول اخلاقی و تفکر علمی جائی ندارد.

اما اگر هم باین نکته موافق باشیم، ایراد اصلی به امکان موارد معتبر عینی در اصول اخلاقی بی‌پاسخ باقی می‌ماند: ایراد مذکور این است که «حقایق» باید بطور روشن و صریح از «ارزشها» متمایز باشند. از زمان «کانت» تاکنون‌همواره عقیده براین بوده‌است‌که مطالب

10- Objectively Valid.
11- absolute.

معتبر عینی را فقط درباره حقایق می‌توان بیان داشت نه ارزشها، و آزمایش علمی مستثنی از موارد مربوط به ارزش‌ها است.

اما در هنر عادت‌بر این شده‌است‌که هنجارهای معتبر عینی را، که از اصول علمی استنتاج و با رعایت حقیقت و یا نتیجه‌گیری گسترده از روشهای ریاضی وضع گردیده‌اند، کنار بگذاریم. دانش‌محض‌یاتئوریك باكشف حقایق و اصول سروكار دارد، گرچه حتی در فیزیك و زیست‌شناسی نیز یك عنصر هنجاری وجود دارد كه عینیت آنها را باطل نمیكند. دانش عملی در درجه اول به هنجارهای عملی می‌پردازد كه كارها یا اقدامات باید طبق آن بعمل آید ـ در اینجا «باید» با معرفت علمی به حقایق و اصول بكارمی‌رود. هنر فعالیتی‌است كه‌مستلزم دانش و مهارت مخصوصی است. در حالی كه بعضی از هنرها فقط نیاز به دانش عادی و متعارف دارند بعضی دیگر مانند مهندسی و پزشكی مستلزم معلومات وسیع تئوریك‌اند. مثلا اگر من بخواهم راه‌آهن بكشم باید این كار را با رعایت اصولی از فیزیك انجام دهم. در همه هنرها یك سیستم هنجارهای معتبر عینی تئوری تجربه (دانش عملی) را برمبنای دانش تئوریك بوجود می‌آورد. گرچه شاید راههای مختلفی برای رسیدن به نتیجه عالی در هنر وجود داشته باشد، ولی هنجارها به هیچوجه اختیاری و دلخواه نیستند؛ تخطی از آنها سبب نتیجه نامطلوب و یا حتی‌شكست در راه‌عملی‌شدن منظور می‌گردد.

اما نه‌تنها پزشكی، مهندسی و نقاشی هنراست بلكه

زیستن نیز خود هنری[12] است و در حقیقت مهمترین و در عین حال مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین هنری است که انسان تجربه می‌کند. هدف این هنر انجام‌کار بخصوصی نیست، بلکه هدف آن زندگی شایان تحسین، و پرورش استعدادهای ذاتی است **در پهنه هنر زیستن انسان هم هنرمند است و هم محصول هنر، هم پیکرتراش است و هم سنگ مرمر، هم پزشك است و هم بیمار.**

اصول اخلاقی اومانیستیك که در آن «خوب» مترادف چیزی است که برای انسان خوب باشد و «بد» آن چیزی است که برای انسان بد باشد، توصیه می‌کند که برای درك و تشخیص آنچه برای انسان خوب است باید با طبع آدمی آشنا باشیم. **اصول اومانیستیك دانش عملی «هنر زیستن» است‌که پایه‌آن بر«دانش انسانی»[13] تئوریك استوار است.** در اینجا هم مانند سایر هنرها حد اعلای موفقیت متناسب با اطلاعی است که شخص از دانش انسانی داشته و همچنین بستگی به میزان تجربه و مهارت دارد. اما استنتاج هنجارها از تئوریها فقط با این شرط اصلی میسر است که فعالیت و هدف بخصوصی برگزیده شده باشد. شرط اصلی در دانش پزشکی بهبود بیماران و طولانی‌ترکردن عمر است، اگر چنین نبود تمام مقررات پزشکی بی‌مورد می‌بود. هر دانش عملی برمبنای یك قاعده کلی استوار است که نتیجه انتخاب است: بدین معنی که پایان یك فعالیت باید مطلوب و پسندیده باشد. اما بین قاعده کلی اصول اخلاقی و سایر هنرها تفاوتی وجود دارد. یك فرهنگ

۱۲ـ بکاربردن کلمهٔ «هنر» در اینجا مخالف معنائی است که ارسطو برای آن قائل است. او بین «ساختن» و «کردن» فرق قائل شده‌است.

13- Science of man.

خیالی را مجسم کنیم که مردم آن خواهان نقاشی و پول نباشند، اما حتی یکنفر هم ازآنان به‌ادامه‌زندگی بی‌میل نخواهد بود. سائق زندگی کردن جزو ذات هر ارگانیسم است. انسان نیز نمی‌تواند فاقد میل به‌زندگی کردن باشد، اعم از اینکه درباره آن چگونه فکر کند[۱۴]. گزینش بین زندگی و مرگ بیشتر ظاهری است تا حقیقی، انتخاب واقعی انسان انتخاب بین زندگی خوب و زندگی بد است.

چرا عصر ما نظریه «**زیستن یك هنر است**» را از یاد برده است؟ امروزه بشر معتقد است که خواندن و نوشتن هنری است که باید آموخت؛ معماری، مهندسی، یا کارگر ماهرشدن مستلزم مطالعه و تحصیل زیادی است؛ اما زندگی کردن آنچنان ساده است که نیاز بهیچ‌گونه کوشش برای آموزش ندارد. تنها بدین دلیل که هرکس نوعی «زندگی میکند» پس هرکس هم متخصص در زیستن است. در صورتیکه انسان چنان به هنرزیستن مسلط شده که دیگر مشکلات آنرا حس نمی‌کند. البته فقدان لذت و شادکامی حقیقی از این مورد مستثنی است. جامعه کنونی برغم تأکیدی که بر شادکامی، فردیت و سود فردی دارد به‌انسان آموخته است که احساس کند که شادکامی وی هدف زندگی نبوده (و یا از نظر دینی رستگاری وی) بلکه هدف انجام وظیفه یا موفقیت انسان است. پول، موقعیت اجتماعی و قدرت محرکها و غایت مطلوب آدمی شده‌اند. انسان بخطا تصور میکند که در راه سود خود قدم برمیدارد و حال آنکه کار وکوشش او در خدمت همه چیز است جز سود حقیقی خود وی. همه‌چیز در نظر آدمی مهم است جز

۱۴ــ خودکشی بعنوان یك پدیده بیماری تعارضی بااین اصل‌کلی ندارد.

زندگی خود وی و هنرزیستن، و برای همه‌چیز است جز خویشتن.

اگر اصول اخلاقی موجد هنجارهای رسیدن بحد اعلای هنر زیستن باشد، جامع‌ترین اصول آن باید از لحاظ کلی تابع ماهیت زندگی و بخصوص هستی آدمی باشد. از جنبه بسیار کلی ماهیت هر زندگی نگهداری و تأیید هستی خود است. تمام ارگانیسم‌ها یك گرایش ذاتی به حفظ موجودیت خود دارند: با اتکاء به این حقیقت است که روانشناسان «غریزه» حفظ ذات را مسلم میدانند. اولین وظیفه هر ارگانیسم زنده ماندن است.

«زنده بودن» یك مفهوم متحرك است نه ساکن. حیات چیزی جز بروز نیروهای ویژه یك ارگانیسم نیست. همه ارگانیسمها یك گرایش ذاتی به فعلیت بخشیدن به استعدادها و توانائیهای بالقوه خود دارند. بنابراین هدف زندگی انسان آشکار کردن نیروهای خود طبق قوانین طبع آدمی است.

لکن آدمی صفات «دسته‌جمعی» ندارد. در حالیکه در هسته کیفیتهای انسانی با سایرین مشترك است، همواره یك فرد و یك شخصیت بی‌همتا بوده و با هر کس دیگری متفاوت است. منش، اخلاق، استعدادها و خوی هرکس مانند اثر انگشتش با دیگری فرق دارد. هر شخص فقط با ابراز شخصیت خود میتواند توانائی‌های انسانی خود را به اثبات برساند. وظیفه زنده‌ماندن همان وظیفه خود بودن، و نیل به شخصیتی‌است که خود بالقوه دارا است.

خلاصه اینکه، خوب در اصول اومانیستیك عبارت است از تصدیق زندگی و ابراز نیروهای انسانی.

و فضیلت یعنی احساس مسئولیت نسبت به هستی خویشتن شر و بدی موجب فلج‌شدن نیروهای انسانی است، شر و بدی یعنی عدم مسئولیت نسبت بخود.

اینها اصول اولیه‌اخلاق اومانیستیك عینی‌هستند. در این باره در فصل ۴ بحث خواهیم کرد. در اینجا باید به‌این پرسش توجه کنیم که آیا «دانش انسانی»، بمنزله پای‌بست تئوریك دانش عملی اصول اخلاقی، امکان‌ـ پذیر میباشد؟

۳ـ دانش انسانی[۱۵]

دانش انسانی براین فرض اصلی مبتنی است که هدف آن، انسان، بوده و یك منش طبع آدمی برای نوع بشر وجود دارد. تاریخ تفکرات در این باره تعارضها و تناقضهائی را عرضه میکنند.

اندیشمندان دربارهٔ آئین قدرتگرائی به وجود طبع آدمی معترف بودند ولی عقیده داشتند که این طبع ثابت و تغییرناپذیر است. بنابراین عقیده، نظامهای اخلاقی و سازمان اجتماعی آنان، که برپایه طبع آدمی مورد ادعا بناشده، لازم و بی‌تغییر است. لکن آنچه را آنان طبع آدمی تلقی میکردند بازتاب هنجارها ــ و منافع ــ خودشان بود، نه نتیجه پژوهش عینی.

بنابراین اصلاح طلبان میبایست از کشفیات مردم شناسی و روان شناسی، که بر عکس، اصل نرمش و سازگاری بیحد طبع آدمی را شامل میشد ,استقبال میکردند. زیرا سازگاری براین دلالت میکردکه هنجارها

۱۵ـ عبارت «دانش انسانی» را من به‌مفهومی وسیعتر از آنچه معنای متعارف آن در مردم‌شناسی دارد بکار میبرم. Lenton نیز این عبارت را در معنی گسترده‌تر مشابه بکار برده است. کتاب The Sience of man In World Crisis

و سرشتها نیز میتوانند دارای نرمش باشند. اما در مقابل طرفداران این عقیده اشتباه‌آمیز که بعضی از انگاره‌های فرهنگی تاریخی مبین طبع آدمی ثابت و ابدی هستند طرفداران فرضیه سازگاری بیحد طبع آدمی نیز موقعیت متزلزلی پیدا کردند. اول اینکه فرض کلی سازگاری بیحد طبع آدمی به‌نتیجه‌ای منجر میشود که مانند فرضیه طبع آدمی ثابت و ابدی قانع کننده نمی‌باشد. اگر سازگاری انسان نامحدود میبود، در این صورت هنجارها و سرشتهائی که بزیان رفاه بشر بودند میتوانستند انسان را برای همیشه در قالب و انگاره‌های خود درآورند بدون اینکه امکان دهند تا نیروی ذاتی طبع آدمی مجهز شده و این انگاره‌ها را تغییر دهد. انسان فقط عروسکی در نظام اجتماعی بود نه ـ بطوریکه در طول تاریخ ثابت کرده ـ عاملی که خصوصیات ذاتی او در مقابل فشار قوی و انگاره‌های نامساعد اجتماعی و فرهنگی واکنش نشان میدهد. در حقیقت اگر انسان چیزی جز بازتاب انگاره‌های فرهنگی نبود از دیدگاه رفاه انسان نمی‌شد هیچ نظم اجتماعی را مورد انتقاد یا قضاوت قرار داد چرا که «انسان» مفهوم و معنائی نداشت.

انعکاسهای اخلاقی و سیاسی تئوری سازگاری خود دلالت ضمنی بر اهمیت این فرضیه دارد. اگر فرض کنیم که طبع آدمی وجود نداشت. (مگر آنچه طبق‌الزامات روانشناسی تعریف شده) در این صورت روانشناسی منحصر به‌رفتارگرائی مطلق میگردید که فقط انگاره‌های رفتارهای بیشماری را تعیین و مقرر میداشت و یا جنبه‌های کمی اخلاق و رفتار انسانی را می‌سنجید. روانشناسی و انسان‌شناسی تنها قادرند راههای‌مختلفی

را که سازمانهای اجتماعی و انگاره‌های فرهنگی از آن راهها انسان را شکل می‌دهند توصیف کنند، و چون ظواهر انسان چیزی جز برچسبی که انگاره‌های اجتماعی براو میزنند نیست پس تنها یك دانش انسانی میتواند وجود داشته باشد و آن جامعه‌شناسی تطبیقی[۱۶] است. لکن اگر روانشناسی و انسان‌شناسی باید توصیه‌معتبری را درباره قوانین حاکم بر رفتار آدمی عرضه کنند، لازم می‌آید تا از عواملی که در محیط نفوذ دارند آغاز کنند. طبع آدمی ثابت نیست، و بنابراین فرهنگ را نمی‌توان نتیجه غرایز ثابت آدمی دانست؛ فرهنگ خود نیز عامل ثابتی نیست تا طبع انسانی بطور انفعالی و کامل با آن منطبق شود. گرچه انسان میتواند خود را حتی باشرایط نامطلوب هماهنگ کند ولی در این روند انطباق واکنش های روحی و عاطفی مشخصی نشان می‌دهد که از خصوصیات ویژه طبع وی پیروی می‌کنند.

انسان میتواند خود را با بردگی سازگار کند، اما با کاهش‌دادن کیفیتهای روحی و فکری خود نسبت به آن واکنش نشان میدهد؛ آدمی میتواند خود را با فرهنگی پر از عدم اعتماد و دشمنی هماهنگ سازد ولی با ضعف و بیهوده شدن واکنش نشان میدهد. انسان میتواند خود را با شرایط فرهنگی که‌خواستار سرکوب‌کردن تمایلات جنسی است انطباق دهد، ولی در رسیدن به‌این‌هماهنگی همانطور که فروید نشان داده است، دچار روان نژندی میشود. بشر میتواند خود را تقریباً با هر انگاره‌فرهنگی سازگار کند، اما اگر فرهنگ مخالف طبع وی باشد دچار اغتشاش روحی و عاطفی شده و این اغتشاش او را وادار میکند تا شرایط را تغییر دهد زیرا قادر به

16- Comparative Sociology.

تغییر طبع خود نیست.

انسان بمنزله برگ کاغذ سفیدی نیست که بتوان موضوع و متن فرهنگ را بر آن نگاشت؛ بلکه موجودی انباشته از انرژی بوده و واجد صفات مشخصی است، که ضمن هماهنگ کردن خود در برابر شرایط خارجی واکنشهای ویژه و معینی نشان میدهد. اگر انسان با تغییر طبع خویش خود را با شرایط خارجی منطبق میکرد، مانند حیوان، و فقط تحت یك نوع شرایط معین که خود را با آن هماهنگ کرده بود قادر به زندگی می‌بود به بن‌بستی میرسید که سرنوشت هر حیوانی است. و در نتیجه از گردونه تاریخ بدور میافتاد. از طرف دیگر اگر برای بشر امکان داشت که خود را با دو نوع شرایط منطبق کند بدون اینکه نیاز به مبارزه با شرایطی که مخالف طبع او است داشته باشد باز هم نمی‌توانست صاحب تاریخ گردد. ریشه تکامل آدمی در قابلیت سازگاری و کیفیتهای معینی از طبع او است که انسان را وادار میکند تا در جستجو برای شرایط بهتری که درخور نیازهای غریزی وی باشد از پا ننشیند.

موضوع دانش انسانی طبع آدمی است. ولی این دانش با تصویر کامل و کافی از طبع آدمی آغاز نمیشود متد آن بررسی واکنشهای انسان نسبت به افراد مختلف و شرایط اجتماعی و سپس نتیجه‌گیری از این بررسی درباره طبع آدمی است. تاریخ وانسان شناسی واکنشهای انسان را نسبت بشرایط اجتماعی و فرهنگی که با شرایط ما متفاوت است بررسی میکنند. روانشناسی اجتماعی به بررسی موارد مختلف اجتماعی در فرهنگ ما می‌پردازد. روانشناسی کودك واکنشهای کودك در حال رشد را نسبت به شرایط مختلف مورد مطالعه قرار

میدهـــد. روان‌تنی[۱۷] کوشش دارد تا از طریق بررسی انحرافات حاصله از عوارض بیماری به نتایجی در بــاره طبع آدمی برسد. طبع آدمی را فقط میتوان با مظاهر ویژه آن در شرایط بخصوص ملاحظه کرد. یك شالوده تئوریك را میتوان از بررسی تجربی رفتار آدمی استنتاج کرد. در این مورد دانش انسانی در ایجاد یك «نمونه از طبع آدمی» با سایر دانشها که با مفهوم ماهیتهای مبتنی بر نتایج حاصله از معلومات حاصله، و نه قابل مشاهده مستقیم، عمل میکنند تفاوتی ندارد.

علی‌رغم معلوماتی که انسان‌شناسی و روانشناسی در اختیار قرار داده ما فقط تصویری آزمایشی از طبع آدمی داریــم. چگونگی تجربی و عینی را از آنچــه کــه «طبع‌آدمی» را شامل‌است میتوانیم‌از شایلاك[۱۸] بیاموزیم، بشرط آنکه کلمات او را درباره کلیمی‌ها و مسیحی‌ها در معنای وسیعتری در مقام خواسته تمام بشریت بکار بریم:

«من یك یهودی هستم! آیا چشمان یهودی‌هـــا را ندارم؟آیا دستانم، اندامهایم، اندازه‌هایم، حواسم، محبتهایم و احساساتم یهودی‌نیستند؟ با همان خوراك تغذیه میشوم، با همان اسلحه صدمه می‌بینم، مبتلا بهمان بیماریها میشوم، با همان داروها شفا می‌یابم، با همان زمستان احساس سرما و با هـــمان تابستان احساس گرما میکنم که یك مسیحی. اگر به من و یك مسیحی سوزنی فرو کنید خون جاری نمیشود؟

17- Psychopathology.

۱۸ـ Shylock شخصیت رباخوار در نمـایشنامه تاجـر ونیـزی اثر شکسپیر (م).

اگر ما هردو را قلقلك دهید نمی‌خندیم؟ اگـر
به‌ما سم بخورانید نمی‌میریم؟ اگر بما بدی
کنید تلافی نمیکنیم؟ اگر چنین است پس ما
هم مانند شمائیم».

۴ـ سنت اصول اخلاقی اومانیستیك

در سنت اصول اخلاقی اومانیستیك عقیده برایـن است که معرفت و دانش انسان مبنای وضع هنجارها و ارزشها است. بنابراین رساله‌های ارسطو، اسپینوزا و دیوئی[19] درباره اصول اخلاقی ـ اندیشمندانی که نظرات آنانرا در این فصل مطرح خواهیم کرد ـ در عین حال رساله‌هائی درباره روانشناسی هستند. منظورم ایـــن نیست که تاریخ اصول اخلاقی اومانستیـك را مـورد بحث دوباره قرار دهم، بلکه میخواهم اصلی را که بعضی از بزرگترین طرفداران آن بیان کرده‌اند نشان دهم.

از نظر ارسطو اصول اخلاقی بـــردانش انسانـی بنا شده است. روانشناسی به‌طبع آدمی و اصول اخلاقی می‌پردازد و بنابراین روانشناسی کـاری عملی است. پژوهشگر علم اخلاق مانند پژوهشگر علوم پزشکی «باید تا حدی‌ازحقایق‌مربوط به‌جان و روان‌آگاهی‌داشته‌باشد، زیرا کسی که میخواهد چشمان یا تن بیماری را یکجـا معالجه کند باید درباره این دو اطلاع کـافی داشتـه باشد.... اما در میان پزشکـان نیز دانشمندترین آنها وقت و زحمت بیشتری را برای بدست آوردن معلومات درباره تن و بدن صرف میکنند»*. ارسطو از طبع انسانی نتیجه میگیرد که هنجار «فضیلت»(کمال) «فعالیت»است،

19- Dewey.

* ـ از کتاب Ethiea Nicomachea.

منظورش تجربه وظائف و توانائیهای مخصوص آدمی است. شادکامی که هدف انسان است حاصل «فعالیت» و «بکاربردن» است؛ نه بی‌تحرکی وسکون فکری. ارسطو برای بیان برداشت خود از فعالیت بازیهای المپیك را مثال میزند. او میگوید «جایزه به‌خوش‌اندامترین و قویترین فرد داده نمیشود*، بلکه از آن کسی است که وارد میدان رقابت میشود (زیرا فرد پیروز از بین‌رقابت کنندگان برمیخیزد)، بنابراین هرکس عمل واقدام کند برنده است، برنده بحق اصالتها و خوبیهای زندگی.» انسان آزاد، منطقی و فعال (مبارز) انسانی خوب و بنابراین شادکام است. پس اینها مختصات ارزش عینی هستند، که انسانی بوده و در عین حال ناشی از درك طبع و کنش[20] آدمی میباشند.

اسپینوزا هم مانند ارسطو به کنشهای مشخص انسانی می‌پردازد. او با توجه به هدف وکنش **هر چیز در طبیعت** آغاز کرده و پاسخ میدهد که «هر چیز تا جائیکه بخودش مربوط است منتهای کوشش را برای حفظ وجود خود معمول میدارد»[21]. انسان، کنش و هدفش نیز مانند همه ارگانیسمهای دیگر است: حفظ موجودیت و حیات خود. اسپینوزا به‌مفهومی از فضیلت میرسد که تنها کاربرد هنجار کلی در هستی آدمی است «کردار و عمل کردن کامل مطابق فضیلت، چیزی‌نیست جز کار، زندگی و حفظ هستی خویش (معنی این سه یکی است) طبق راهنمائی خرد، در جهت جستجو و دست‌یافتن به‌سود خودمان[22]».

---

*ـ از همان کتاب.

20- Function.
21- Benedictus de Spinoza, ethic

۲۲ـ همان کتاب.

از نظر اسپینوزا حفظ موجودیت یعنی فعال کردن استعدادهای بالقوه. این امر در هرچیزی مصداق دارد. وی میگوید «اگر اسبی تبدیل به انسان شود همان قدر خاصیت ذاتی خود را از دست میدهد که تبدیل به حشره میشد» و باید اضافه کنم که به استناد همین نظریه اگر انسان تبدیل به فرشته میشد بهمان اندازه خاصیت ذاتی و سرشت خود را از دست میداد که اگر تبدیل به اسب میشد. فضیلت عبارت است از آشکارکردن توانائیهای ویژه هر ارگانیسم؛ از دیدگاه آدمی فضیلت یعنی هرچه بیشتر انسان شدن. در نتیجه بنظر اسپینوزا «خوب» آن است که وسیله نزدیک‌شدن بیشتر و بیشتر ما به **نمونه طبع آدمی** باشد. و بد چیزی است که از رسیدن ما به‌نمونه مذکور جلوگیری کند»[۲۳]. بنابراین فضیلت معادل بحقیقت پیوستن طبع آدمی است، پس دانش انسانی همان تئوری است که پایه و بنیاد اصول اخلاقی میباشد.

درحالیکه خرد به انسان می‌آموزد که چگونه واقعا خودش باشد و چه‌چیز برای او خوب است، رسیدن بفضیلت از طریق بکاربردن فعال توانائیهای انسان میسر است. بنابراین توانائی همان فضیلت است، و ناتوانی عکس آن. شادکامی خود غایت مطلوب نیست، بلکه همراهی برای تجربه است تا برتوانائی افزوده شود، در حالیکه ناتوانی با یأس و افسردگی همراه‌است، توانائی و ناتوانی هر دو از خصوصیات‌نیروهای‌انسان میباشند.

احکام ارزشی فقط درانسان‌وخواسته‌های وی‌صادق است. این احکام صرفاً مظهری از علائق یا تنفرهای

۲۳ـ همان کتاب.

افرادنیست، زیرا خصوصیات انسانی ذاتی بوده و بنابراین در همه نوع بشر مشترك است. خصوصیت عینی اصول اخلاقی اسپینوزا بر خصوصیت عینی نمونه طبع آدمی مبتنی است، که گرچه تغییرات فردی زیادی را اجازه میدهد ولی اصل و اساس آن برای همه نوع بشر یکی است. اسپینوزا مطلقاً با آئین اخلاق قدرتگرا مخالف است. از نظر او انسان برای خود غایت مطلوب است نه وسیله‌ای برای مقامی بالاتر. ارزش فقط در رابطه با علائق حقیقی آدمی، که آزادی و استفاده بهره‌ور از نیرو های انسانی است، تعیین میگردد[۲۴].

برجسته‌ترین طرفدار معاصر اصول اخلاقی علمی «جان دیوئی» است که مخالف قدرتگرائی و نسبیت در اصول اخلاقی است. او درباره قدرتگرائی میگوید توسل و روی آوری به‌الهام، پیشوایان، حکومت، آئین‌های قراردادی، سنت وغیره بدین سبب است که از آنها صدا و ندای آمرانه‌ای بگوش میرسد که انسان را از پرسش و خواستن بی‌نیاز میسازد. در مورد نسبیت معتقد است

۲۴ـ مارکس نظری شبیه به‌نظر اسپینوزا دارد او میگوید: «برای اینکه بدانیم چه چیز برای سگ مناسب است باید از طبیعت سگ آگاه باشیم و آنرا بررسی کنیم. این طبیعت را نباید از اصل بهره‌ور بودن استنتاج کرد. در کاربرد این امر در انسان، کسی که میخواهد تمام اعمال، جنبشها و روابط وغیره آدمی را با توجه به‌اصل بهره‌وری مورد انتقاد قرار دهد، باید قبلا از لحاظ کلی به‌وضع آدمی و بعد به‌طبع آدمی در هر برهه از زمان مشخص شده به‌پردازد. بتنام با شاهد آوردن دکاندار امروزی مثال ساده‌تری بدست داده است بخصوص دکاندار انگلیسی بمنزله یك فرد عادی (از کتاب سرمایه کارل‌مارکس). نظر اسپنبوزا درباره اصول اخلاقی علیرغم تفاوتهای فلسفی بارز حاکی از اینست که «خوب» و «بد» دنباله‌رو سرنوشت مخصوص انسانی بوده واسپنسر مینویسد: «معتقدم که اصول اخلاقی تعیین‌کننده رفتارهای زیان‌بخش و سودمند است. این نتیجه‌گیری‌های خوب یا بد تصادفی و بدلخواه نبوده بلکه لزوماً وابسته به‌سرشت اشیاء است.

که سبب خوشی بودن چیزی دلیل حکم ارزشی آن نیست. خوشی یك فرضیه بنیادی و کلی است که باید باحقایق فردی مورد تأیید و ثبوت قرار گیرد. او نیز مانند اسپینوزا عقیده دارد که میتوان با نیروی خرد آدمی به ارزشهای معتبر دست یافت، از نظر وی نیز هدف‌زندگی آدمی رشد و تکامل انسان برحسب طبع و سرشت وی است. مخالفت جان دیوئی با هر نوع هدف ثابت و معین سبب شد تا بتواند به‌موقع مهمی که اسپینوزا رسیده دست یابد: یك طبع آدمی نمونه بمنزله برداشتی علمی، تکیه و تأکید اصلی دیوئی بر رابطه بین وسیله و هدف (یا نتیجه) بمنزله مبنای عملی اعتبار هنجارها است. بنظر او ارزش‌یابی فقط زمانی عملی میشود که منظوری در میان بوده و مشکلی موجود باشد که مستلزم ازمیان برداشتن است ازقبیل: نیاز، فقدان، لزوم برطرف کردن فقر، و اختلاف در تمایلات که باید از طریق تغییر شرایط موجود حل شود. این حقیقت بنوبه خود ثابت میکند که هرجا ارزش‌یابی وجود داشته باشد یك عامل عقلانی ـ عامل تحقیق ـ نیز موجود است، زیرا دورنما طوری شکل میگیرد که اگر طبق آن عمل شود نیازها و فقدانهای موجود برطرف و اختلاف حل میشود[۲۵].

از نظر دیوئی هدف غائی صرفاً عبارت از یك‌سری از حقایق است که از دور دیده میشوند، و وسیله عبارت از دسته‌ای از حقایق است که در میدان دید نزدیکتر واقع شده‌اند. تمایز بین هدف غائی و وسیله از بررسی مسیر اقدام پیشنهاد شده حاصل میشود، این مسیر برهه‌هائی از زمان است که بهم مربوط میباشند. «هدف

۲۵ـ جان‌دیوئی Theory of Valuations.

غائی» آخرین عملی است که درباره آن فکر شده، و وسائل عبارت از اعمالی است که قبلا و بموقع انجام میگیرد.

وسائل و هدفهای غائی دو نام متفاوت برای واقعیتی واحد است. این دو اصطلاح دلالت برتقسیم واقعیت ندارد بلکه تمایزی است در قضاوت[۲۶].

تأکید دیوئی بر رابطه بین وسائل و هدفهای غائی بی‌شك نکته برجسته‌ای در تکامل تئوری اصول اخلاقی منطقی است، بخصوص که ما را از تئوریهائی که با جداکردن وسیله از هدف بیمصرف و بیحاصل میشوند برحذر میدارد. اما بنظر نمیرسد این گفته او که «مادام مسیر یك اقدام از طریق ذهنی و عقلی تعیین نشود نمیدانیم بعداً چه خواهیم شد[۲۷]» درست باشد. هدفهای غائی را میتوان با تجزیه تحلیل عملی تمام پدیده ـ انسان ـ محقق کرد، گرچه هنوز وسیله‌رسیدن به‌آن معلوم نباشد. هدفهائی هستند که میتوان دربارهٔ آنها پیشنهادات معتبری ارائه کرد، گرچه به‌اصطلاح هنوز دست و پا نداشته باشند. دانش انسانی میتواند تصویری از «نمونه طبع آدمی» بدست دهد که از آن بتوان هدفهائی غائی را بیش از آنکه وسائل رسیدن به‌آنها پیدا شود استنتاج کرد.

۵ـ اصول اخلاقی و روانکاوی

بنظر من از آنچه گفته شد معلوم میشود که تکامل اصول اخلاقی اومانیستیك عینی بمنزله یك دانش‌عملی وابسته به‌تکامل‌روانشناسی بمنزله یك دانش‌تئوریك است.

۲۶ـ جان‌دیوئی Human Nature and Conduct.

۲۷ـ همان کتاب.

پیشرفت اصول اخلاقی از دوران ارسطو تا اسپینوزا در حد زیادی بعلت برتری تحرك دانش تئوریك به سکون روانشناسی دانش عملی است[۲۸]. اسپینوزا محرك ناآگاه، قوانین تداعی، و دوام و ادامه تجربه‌های دوران کودکی را درطول زندگی کشف کرد. برداشت او از آرزو یك مفهوم پویا (دینامیك) است که بر «عادت» ارسطو برتری دارد. اما روانشناسی اسپینوزا، مانند همه افکار روانشناسی تا قرن نوزدهم، گرایش به انتزاع داشت و روشی برای آزمایشهای تئوریهای خود وسیله تحقیقات عملی و کشف معلومات جدیدی درباره انسان نداشت.

پژوهش عملی فرض اصلی اصول اخلاقی و روانشناسی دیوئی است. او به محرك ناآگاه معتقداست وبرداشت وی از «عادت» از آنچه در رفتارگرائی سنتی تعریف میشود متفاوت است. گفته او درباره اینکه «روانشناسی کلینیکی نوین با تأکید بر اهمیت عمیق نیروهای ضمیر ناخود آگاه در تعیین چگونگی رفتار آشکار، خواسته، قضاوت، ایمان واقعیتی را عرضه میکند»، اهمیتی را که وی به عوامل ناخودآگاه قائل است نشان میدهد، گرچه از تمام امکانات این روش جدید در تئوری اصول اخلاقی استفاده نکرده است.

از جنبه فلسفی و روانشناسی کوششهائی بعمل آمده تا آنچه از روانکاوی بدست می‌آید در راه تکامل تئوری اصول اخلاقی بکار گرفته شود، ولی موضوع

۲۸ـ مدینه‌های فاضله تجسمی از هدفهائی غائی بدون داشتن وسیله نیل بدانها است که بی‌معنی نیستند، برعکس بعضی‌ها اهمیت بیشتری به‌پیشرفت اندیشه قائلند بدون اینکه منظور خود را درباره آینده بشر تشریح کنند.

جالب توجه این است که روانکاوی در امری سهیم شده که در انحصار تئوری اصول اخلاقی میباشد.

شاید مهمترین جنبه مشارکت منظور این باشد که تئوری روانکاوی اولین سیستم نوین روانشناسی است که با کلیه شخصیت آدمی سروکار دارد نه با جنبه‌های مجزای انسانی. بجای روش متعارف روانشناسی، که محدود و منحصر به‌بررسی پدیده‌هائی بودکه میتوانستند مجزا شوند تا در آزمایش قابل درك باشند، فروید روش نوی کشف کرد که به‌او امکان میداد تا کلیه شخصیت انسانی و آنچه را که او را وادار به‌عمل و اقدام میکند بررسی نماید. این روش، تحلیل تداعی‌ها، رؤیاها، اشتباهات، و انتقال برداشتی است‌که وسیله‌آن معلومات «خصوصی» که فقط در معرفت نفس و خویشتن‌نگری مورد استفاده بود، «عمومی» شده و در رابطه بین انالیست و «بیمار» قابل نشان دادن باشد. بنابراین روش روانکاوی به‌پدیده‌هائی دست یافته که بطریق دیگر قابل‌رؤیت نبودند. درعین‌حال این‌روش ازتجربیات عاطفی زیادی پرده برداشت، که حتی با خویشتن‌نگری هم قابل شناخت نبود زیرا از ضمیر آگاه واپس زده شده و جدا[۲۹] گردیده بود.

فروید در آغاز بررسی‌های خویش توجه اصلی خود را به‌علائم روان‌نژندی معطوف کرد. اما هرچه روانکاوی بیشتر پیشرفت میکرد، بیشتر آشکار میشد که علائم روان‌نژندی را تنها میتوان با درك شالوده‌منشی که آن علائم را در خود دارد شناخت. منش

۲۹ـ جان‌دیوئی:
Objectivity of Value Philip B. Rice, Problems of Man Judgment and Types of Value Judgment.

روان‌نژند، بجای علائم این بیماری، موضوع اصلی تئوری و درمان روانکاوی گردید. فروید در پیگیری بررسی خویش درباره منش روان‌نژندی پای‌بستهای جدیدی برای دانش منش (منش‌شناسی)[30] بنانهاد، که در قرنهای اخیر روانشناسی آنرا ندیده گرفته و به رمان‌نویسان و نمایشنامه‌نویسان واگذار کرده بود.

منش‌شناسی روانکاوی، گرچه هنوز در آغاز کار است، از لحاظ تکامل تئوری اصول اخلاقی صرفنظر کردنی نیست. تمام فضیلتها و بدیها که اصول اخلاقی سنتی با آنها سروکار دارد باید مبهم و مشکوك باقی بمانند زیرا با کلماتی تعریف میشوند که نسبت به رفتارهای انسانی متفاوت و گاهی متضادند؛ و زمانی این شك و ابهام برطرف میشود که آن دوخصلت در رابطه با شالوده منش شخصی که فضیلت یا بدی به‌او نسبت داده میشود آورده شود. فضیلتی که جزو زمینه منش نیست ممکن است چیز با ارزشی نباشد (مثلا مانند فروتنی و تواضع ناشی از ترس یا بمنظور جبران خودبینی واپس‌زده شده)، و یا اگر بدی جزو زمینه کلی منش بحساب آید با دید متفاوتی به‌آن نگریسته خواهد شد (مثلا مانند خودبینی بمنزله توصیفی از ناایمنی و ناچیز شماری خود). این امر به‌اصول اخلاقی بسیار مربوط میشود، پرداختن به‌فضیلتها یا بدی‌ها بمنزله صفاتی جداگانه و مجزا ناکافی بوده و سبب گمراهی است. موضوع اصول اخلاقی منش است، و فقط با مراجعه به‌شالوده منش میتوان ارزش یك‌خصلت یا عمل را مشخص کرد. منش با فضیلت یا بدی، و نه خود آن دو به‌تنهائی، موضوع پژوهش دراصول اخلاقی

30- Characterology.

است.

مفهوم انـگیزه ضمیر ناخـودآگـاه در روانکاوی اهمیت کمی در اصول اخلاقی ندارد. در حالیکه سابقه، این مفهوم، درشکل‌کلی، به‌دوران لایبنیتز[۳۱] و اسپینوزا برمیگردد، فروید اولین کسی بود که کششهای ضمیر ناخودآگاه را بطور تجربی و مشروح بررسی کرد و پای بستهای‌تئوری انگیزه‌های‌آدمی‌را بنانهاد: تکامل‌اندیشه اصول اخلاقی. نتیجه این بود کـه احکام ارزشی رفتار آدمی با توجه به‌انگیزه‌های عمل وضع میشود نه‌خـود عمل. بنابراین درك انگیزه ناخودآگاه بعد جدیدی برای پژوهش اصول اخلاقی بوجود آورد. فروید خاطرنشان میکند «نه‌تنها آنچه در «خود» پست‌تر است بلکه آنچه هم که بالاتراست ممکن است ناخودآگاه بوده[۳۲]» وانگیزه نیرومندی برای عملی باشدکه پژوهش در اصول اخلاقی نمیتواند ندیده بگیرد.

برغم امکانات زیادی که روانکاوی بـرای بررسی علمی ارزشها فراهم میکند، فروید و مکتب او استفاده چندانی از روش خود برای تحقیق درباره مسائل اخلاقی نکرده‌اند، بلکه در حقیقت جنبه‌های اصول اخلاقی را دچار آشفتگی کرده‌اند. این آشفتگی از نسبیت‌گـرائی فروید ناشی میشود، که عقیده‌دارد روانشناسی میتواند ما را به‌فهم تحریك احکام ارزشی رهنمون باشد ولـی نمیتواند موجب برقراری اعتبار و ارزش برای خود آن احکام شود.

نظریه نسبیت فـرویـد در فرضیه «فراخـود[۳۳]» (وجدان) وی روشن‌تر نشان داده شده است. طبق ایـن

31- Leibniz.
32- S. Freud, the Ego andid.
33- Super Ego.

فرضیه هرچیزی میتواند جزئی از وجدان باشد بشرط آنکه شامل قسمتی از سیستم، و امرونهی‌هائی باشد که در فراخود پدر یا سنت فرهنگی است. از این دیدگاه وجدان چیزی جز قدرت درونی نیست. تجزیه تحلیل فروید از فراخود فقط تجزیه تحلیل «وجدان قدرتگرا» است[۳۴].

«شرودر[۳۵]» توصیف خوبی از این نظریه نسبیت در نوشته‌ای زیر عنوان «برداشت یك روانشناس غیر اخلاقی[۳۶]» کرده است. وی به‌این نتیجه میرسد که «هر ارزش‌گذاری اخلاقی محصول فساد عاطفی است‌که ناشی از تجربیات عاطفی گذشته است و روانکاوی غیراخلاقی جانشین استانداردهای اخلاقی، ارزشها و احکام روانکاوی خواهد شد». او سپس موضوع را با طرح این مسئله که «روانشناسان تکامل اخلاقی قوانین مطلق و ابدی برای درستی یا نادرستی هیچ چیز ندارند» مبهم کرده و اظهار عقیده میکند که علم قوانین «مطلق و ابدی» را وضع میکند.

نظر وی بااختلاف جزئی باتئوری «فراخود» فروید حاکی از این است‌که پرهیزگاری و رعایت اصول‌اخلاقی یك واکنش ضروری دربرابر شرارت ذاتی بشر است. و معتقد است که تمایلات جنسی کودك بطرف والد جنس مخالف وی هدایت میشود، و در نتیجه از والد هم جنس خود متنفر شده و دشمنی، ترس، و جرم لزوماً از همین موضع اولیه بروز میکند (عقده ادیب). این فرضیه توصیف این جهانی و غیردینی از «گناه اولیه

۳۴ـ در فصل چهارم درباره وجدان بیشتر بحث شده است.

35- T. Schroeder.

36- Attitude of one Amoral Psychologist.

حضرت آدم[۳۷]» است. نظر به‌اینکه این انگیزه‌های عشق حرام و جنایت‌آمیز جزو ذات طبع بشر است (بعقیده فروید) لذا انسان ناچار از وضع هنجارهای اخلاقی بوده تا زندگی اجتماعی را ممکن سازد. بشر ابتدائی سیستم تابو را ایجاد کرد، و سپس در سیستمهائی اخلاقی که کمتر ابتدائی بودند انسان هنجارهای رفتار اجتماعی را وضع نمود تا فرد و گروهها را از خطر انگیزه‌های مذکور در امان دارد.

لکن موقع فروید بهیچوجه جنبه نسبیت پایدار و مداوم ندارد. وی عقیده‌ای عاطفی به‌حقیقت ابراز میدارد، و آنرا هدفی میداند که آدمی باید در رسیدن به آن کوشش کند، و همچنین به‌توانائی انسان برای این کوشش ایمان دارد زیرا انسان از نعمت خرد برخوردار است. این برداشت ضد نسبیت وی در نوشته او بنام «فلسفه زندگی» بخوبی توضیح داده شده است[۳۸]. او با این تئوری که: «واقعیت فقط ساخته پرداخته نیازها و خواسته‌های ما است و طبق شرایط متغیر خارجی شکل میگیرد» مخالف است؛ بنظر وی چنین تئوری «هرج و مرجی[۳۹]»، «بمحض اینکه با زندگی عملی برخود کند شکست میخورد». ایمان فروید به‌نیروی خرد و توانائی آن به‌متحد کردن نوع بشر و آزاد کردن انسان از قید خرافات‌دارای‌خصوصیات‌گیرای فلسفه عصر«روشنگری» است. این ایمان به‌حقیقت زمینه و نظریه‌کلی او درباره درمان وسیله روانکاوی است. روانکاوی اقدامی است در جهت پرده‌برداری از حقیقت درباره خود شخص. از این دیدگاه فروید آن فکر سنتی را، از دوران بودا و

37- Orignal Sin.
38- Freud, New Introductory Lecture on Psychoanalisis.
39- Anarchistic

سقراط تاکنون، ادامه میدهد که حقیقت را نیروئی تلقی میکنند که انسان را با فضیلت و آزاد میسازد، و یا ــ طبق اصطلاحی که فروید بکاربرده ــ آدمی را به «سلامت» میرساند. هدف درمان تحلیلی جانشین کردن خرد بجای خردگریزی است. درمان تحلیلی رامیتوان اینگونه تعریف و مجسم کرد که دو نفر ــ روانکاو و بیمار ــ خود را وقف جستجوی حقیقت میکنند. هدف درمان برگرداندن سلامتی است، و داروی آن حقیقت و خرد است. مسلم ولازم دانستن موقعیتی برمبنای صداقت مطلق در درون فرهنگی که در آن چنین سادگی و آزادگی نادر است شاید بزرگترین توصیف ازقریحه فروید باشد.

فروید، در منش‌شناسی خود نیز موضعی نسبی را ارائه میدهد، گرچه بطور ضمنی. او عقیده‌منداست که گسترش و تکامل لیبیدو[40] از دهان و از طریق مقعد به‌مرحله میل‌جنسی ادامه داشته و درشخص سالم جهت‌گیری میل‌جنسی حاکم و مسلط میشود. گرچه فروید به ارزشهای اصول اخلاقی اشاره مستقیم ندارد ولی یک رابطه ضمنی وجود دارد: جهت‌گیریهای پیش تناسلی یعنی خصوصیت وابستگی، حرص، و رفتار زننده، از لحاظ اخلاقی پائین‌تر و پست‌تر ازمرحله میل جنسی، که خصوصیتی بارور و بالغ است، میباشند. بنابراین منش‌شناسی فروید دلالت دارد براینکه فضیلت هدف طبیعی تکامل بشر است. این تکامل میتواند در نتیجه موقعیتهای ویژه و بخصوص عوامل خارجی متوقف شده و سبب بروز روان‌نژندی گردد. اما رشد عادی موجد شخصیتی بالغ، مستقل، بارور، عشق‌ورز وکارآمدمیشود؛ بنابراین در تجزیه تحلیل نهائی از نظر فروید سلامت

40- Libido.

روان و فضیلت یکی هستند.

اما این رابطه بین منش و اصول اخلاقی روشن و صریح نمیباشد. و ناچار مبهم باقی‌مانده که قسمتی از این ابهام بعلت تعارض بین نسبیت‌گرائی فروید و شناخت ضمنی ارزشهای اخلاقی اومانیستی بوده، و قسمتی بدین‌سبب است که در حالیکه فروید توجه اصلی خود را به‌شخصیت روان نژند معطوف داشته، توجه چندانی به‌تجزیه تحلیل و تعریف خصوصیت میل جنسی نکرده است.

در فصل آینده پس از بررسی «موقع انسان» و اهمیت آن برای تکامل‌منش به‌تجزیه‌تحلیل مشروح معادل خصوصیت میل جنسی، «جهت‌گیری بارور» خواهیم پرداخت.

۳
طبع و منش آدمی

اینکه من یك انسانم
اینکه با دیگر همنوعانم مشارکت دارم
اینکه می‌بینم و می‌شنوم و
میخورم و می‌نوشم
چیزی است که همه جانوران را شامل است
اما «من» به «من» تعلق دارد
و من از آن خودم هستم
و نه کسی دیگر
یا فرشتگان و حتی خداوند ـ بلکه
فقط با آفریدگارم هستم
(اکهارت)

۱ـ موقع انسان

یك فرد نماینده انسانها، و نمونه مشخصی از نوع بشر است. «او» است و «همه» است. فردی است با ویژگی‌های مخصوص بخود و از این‌لحاظ بی‌همتا، و در عین حال نماینده تمام خصوصیات آدمی، شخصیت فردی انسان با صفات اختصاصی که در تمام نوع بشر مشترك است معین میگردد. بنابراین باید درباره موقع انسان پیش از شخصیت او بحث شود.

الف ـ ضعف بیولوژیکی انسان

اولین عنصری که انسان را از حیوان متمایز میسازد جنبه منفی دارد: فقدان نسبی قوانین غریزی در روند هماهنگی و انطباق با محیط زندگی. روند هماهنگی حیوان با جهان در تمام مدت زندگی یکسان و بی‌تغییر باقی میماند. اگر وسیله غریزی جانداری نتواند با تغییرات محیط مقابله کند نسل آن حیوان منقرض خواهد شد. حیوان ازطریق تغییر خود بامحیط هماهنگ میشود نه با تغییردادن شرایط محیط زیست. در این روند جانور زندگی سازشکاری دارد، منظور این نیست که کوشش و تلاشی بعمل نمی‌آورد، بلکه منظور این است که عوامل ذاتی حیوان را جزو بی‌تغییر وثابتی از جهان میکند؛ که در نتیجه یازندگیش مناسب بامحیط میشود و باقی میماند و یا میمیرد و از بین میرود.

هرقدر وسیله غریزی و ثابت جانور ناکاملتر باشد بهمان نسبت مغز او تکامل‌یافته‌ترشده وتوانائی‌یادگیری بیشتر میشود. پس میتوان گفت انسان در روند تکامل زمانی پدیدار شد که هماهنگی غریزی به‌حداقل رسید. ولی ظهور انسان با کیفیتهائی همراه است که او را از جانوران متمایز میسازد: آگاهی از خود در مقام یک موجود جداگانه، توانائی بیادآوردن‌گذشته، تجسم‌آینده، تشخیص اشیاء، خرد و شعور تصور و درك جهان، و تفکری که امکان میدهد تا انسان به‌فراسوی حواس خود دست یابد. انسان ناتوان‌ترین حیوان است، ولی همین ضعف بیولوژیکی مبنای قدرت وتوانائی اوبوده، واولین سبب تکامل و توسعه کیفیتهای انسانی است.

بـ دوگانگی‌های[1] زیستی و تاریخی در انسان

آگاهی از خود، خرد و تفکر «توازنی» را که خصوصیت هستی حیوان است بهم‌زده و انسان را موجودی خارق‌العاده در کائنات کرده است. آدمی جزئی از طبیعت بوده و تابع قوانین فیزیکی خویش است، که قادر به تغییر آنها نیست ولی از طبیعت فراتر رفته است. ضمن اینکه جزئی از طبیعت است اما از آن‌جدا افتاده، بی‌خانمان است و در عین حال به‌خانه‌ای که با سایر موجودات شریك است پابند شده است. در زمان و مکان تصادفی به‌این جهان افکنده شده و بطور تصادفی نیز از آن رانده شده است. با آگاهی‌از خود به‌محدودیتها و ناتوانیهای خویش واقف است. پایان کارش را می‌داند: **مرگ**. انسان هرگز از فکر و مغز خود رهائی ندارد ولو خود بخواهد؛ ومادام که زنده است تابع جسم خویش است زیرا جسمش میخواهد که زنده بماند.

خرد، که موهبتی است، خود بلائی برای انسان است؛ او را وادار میکند که همواره در پی حل مسائل حل نشدنی باشد. ازاین‌جهت هستی انسان باموجودیت همه‌ارگانیسمهای دیگر متفاوت بوده و همواره درحال عدم تعادل است. انسان با تکرار غرایز زندگانی نمیکند بلکه باید زندگی کند. انسان تنها حیوانی است که بیزار میشود، یا خرسند میشود، و حس میکند که از بهشت رانده شده است. انسان تنها حیوانی است که هستی‌اش مسئله‌ای است که باید حل کند و از آن‌گریزی ندارد. نمیتواند به موضع سازش با طبیعت قبل از ورود به‌مرحله انسانی برگردد، بلکه باید خرد خود

1- Dichotomies.

را بحدی توسعه و تکامل بخشد که حاکم برطبیعت و خودش گردد.

خرد آدمی را وادار میکند تا همواره در پی راه حل تازه‌ای باشد. دینامیسم تاریخ بشری جزء لاینفك وجود خرد است که سبب میشود تا آنرا تکامل بخشیده و بدان وسیله دنیائی برای خود خلق کند که در آن خود را با خود و همنوعانش بیابد. به‌هر مرحله‌ای که میرسد ناراضی و سرگشته میگردد، و این سرگشتگی او را وادار میکند تا در پی راه حلهای تازه‌ای باشد. انسان دارای سائق ذاتی و طبیعی برای پیشرفت نیست؛ تناقض زندگی وادار میکند که انسان براهی که در پیش گرفته ادامه دهد. آدمی در نتیجه از دست دادن بهشت و وحدت خود با طبیعت سرگردان ابدی شده است (ادیسه، ادیپ، ابراهیم، فاست)؛ و مجبور است پیش برود و با کوشش دائمی ناشناخته‌ها را بشناسد. باید خود و معنی هستی‌اش را بحساب آورد. باید به دوگانگی درونی خود فائق آید.

این شکاف در طبع آدمی به دوگانگی‌هائی منجر میشود که من «زیستی» نامیده‌ام[۲]، زیرا ریشهٔ آنها در هستی انسان است، تناقضهائی هستند که انسان نمی‌تواند از بین به‌برد بلکه بطرق مختلف نسبت به آن عکس‌العمل نشان میدهد، که وابسته به منش‌وفرهنگ هر فرد است.

۲ــ این اصطلاح را بدون در نظرگرفتن معنای اگزیستانسیالیسم بکار برده‌ام. طی بررسی مجدد دست‌نوشته‌هایم به‌نوشته ژان‌پل‌سارتر زیر عنوان «آیا اگزیستانسیالیسم انسان‌گرائی است؟» برخوردم. تصور نمی‌کنم تغییر و اضافه‌ای مجاز باشد. گرچه نکات مشترکی وجود دارد، اما نمیتوانم میزان توافق را تعیین کنم زیرا هنوز به‌نوشته اصلی فلسفی سارتر دسترسی پیدا نکرده‌ام.

اساسی‌ترین دوگانگی زیستی، دوگانگی مرگ و زندگی است. حقیقت مرگ انسان قابل تغییر نیست. آدمی به‌این حقیقت واقف است و این آگاهی نفوذ عمیقی در زندگی وی دارد. مرگ ضد زندگی بوده و ربطی به تجربه زندگی ندارد. تمام معلومات درباره مرگ تغییری در این حقیقت‌که مردن بخشی معنی‌دار اززندگی نبوده و ما گزیری جز قبول مرگ نداریم نمیدهد، بنابر این چاره جز شکست در برابر آن نیست. اسپینوزا میگوید: «انسان عاقل به زندگی فکر میکند نه بمرگ». بشر سعی کرده است این دوگانگی را با آرمانها خنثی کند، یعنی مفهوم جاودانی بودن در مسیحیت، که با عقیده بوجود یك روح جاودانی، این حقیقت را که زندگی انسان با مرگ پایان می‌پذیرد انکار میکند.

اینکه انسان فناپذیر است شق دیگری از دوگانگی است: در حالیکه هرکس دارای صفات بالقوه تمام نوع بشر است، ولی کوتاهی عمر امکان نمیدهد که تمام این صفات حتی در مناسبترین موقعیتها از قوه بفعل درآیند. فقط اگر عمر فرد با عمر نوع بشر برابر میبود میتوانست در تکامل آدمی که در روند تاریخی صورت میگیرد شریك شود. عمر انسان، که نقطه آغاز و انجام آن نقطه‌ای تصادفی در روند تکامل بشر است، با ادعای فرد درباره عملی کردن‌کلیه استعدادهای بالقوه او تعارض دارد. در این تعارض بین آنچه وی میتواند عملی کند با آنچه واقعاً بدان جامه عمل می‌پوشاند دست‌کم ادراکی وجود دارد. در اینجا نیز ایده‌ئولوژی به طرف تفاهم یا انکار این تعارض از طریق مسلم دانستن اینکه مرگ مرحله تکامل زندگی است، و یا بر عکس تکامل انسان فقط در طول حیات او است گرایش پیدا

میکند. عقیده دیگری حاکی از اینست که معنی زندگی فقط در خدمات و تکالیف اجتماعی است نه در مظاهر آن؛ و رشد، آزادی، و شادکامی فرد مادون رفاه کشور و جامعه و هر چیزی که نماینده قدرت ابدی و مافوق فرد است، میباشد.

انسان تنها بوده و در عین حال وابسته است. تنهائی او بعلت بی‌همتا بودنش است، باکس دیگری برابر نیست و از خود بعنوان یك شخصیت جداگانه آگاه است. اگر آدمی بخواهد با پیروی از خرد خود تصمیم بگیرد یا قضاوت کند باید تنها باشد. با اینحال نمیتواند تنهائی را تحمل کند و وابسته بدیگران نباشد. شادی او موکول به همبستگی‌اش با دیگران و با نسلهای گذشته و آینده است.

تضادهای تاریخی زیادی در زندگی فردی واجتماعی انسان وجود دارند که جزء لازم هستی آدمی نبوده بلکه مصنوع خود انسان هستند، که در زمان وقوع و یا طی دوران تاریخ بشر قابل حل میباشند. تضاد کنونی بین وفور وسائل فنی و عدم توانائی در استفاده از آنها بمنظور تأمین آسایش مردم قابل حل است. این یك تضاد ضروری نبوده بلکه نتیجه فقدان جرأت و عقل کافی انسان است. نظام برده‌داری در یونان‌باستان‌مثالی برای تضاد غیر قابل حل نسبی است، که فقط در دورانهای بعد که بنیان مادی برابری انسان استوار گردید حل شد . .

فرق بین دوگانگی زیستی و تاریخی آشکار بوده و قابل اشتباه باهم نیستند. طرفداران تضادهای‌تاریخی میخواستند ثابت کنند که آنها همان دوگانگی‌های‌زیستی بوده و بنابراین غیر قابل تغییراند. و سعی داشتند که

انسان را مجاب کنند که «آنچه نباید باشد نمیتواند باشد» لذا بشر باید به سرنوشت فاجعه‌آمیز خود گردن نهد. اما این کوشش برای بهم آمیختن دو نوع تضاد، کافی برای جلوگیری انسان در حل آنها نبود. یکی از کیفیات ویژه مغز بشر این است که وقتی با تضادی مواجه شد نمیتواند به‌آن بی‌تفاوت باشد، بلکه بفعالیت می‌پردازد تا آن را حل کند. کلیه پیشرفتهای بشری ثمرهٔ این واقعیت است. اگر بشود انسان را مانع از واکنش عملی به‌آگاهیهای خود نسبت به تضادها گردید در اینصورت باید کلیه تضادهای موجود انکار شوند. تضادها با ایجاد توازن در زندگی فردی و ایده‌ئولوژیها (توازن اجتماعی) در زندگی اجتماعی خنثی میگردند

لکن، اگر مغز آدمی میتوانست با پاسخ‌های منطقی و متوازن و حقیقی، قانع شود این ایده‌ئولوژیها بی‌تأثیر میبودند. اما یکی دیگر از ویژگی‌های مغز این است که افکاری را که بیشترین افراد وابسته بفرهنگ او در آن شریکند و یا از طرف مراجع قدرت مسلم دانسته شده‌اند بعنوان حقیقتی قبول میکند. اگر هماهنگی ایده‌ئولوژیها رضایت‌آمیز بوده و یا مورد پشتیبانی مقامات مسئول باشد مغز آدمی تسکین مییابد گرچه خود شخص چندان احساس آرامش نمیکند.

انسان میتواند با از بین بردن تضادهای تاریخی وسیله اقدام خود در برابر آنها واکنش نشان دهد؛ ولی نمیتواند دوگانگی زیستی را از میان بردارد، گرچه میتواند در برابر آنها از راههای دیگری واکنش نشان دهد. او میتواند با هماهنگ‌کردن و تلفیق ایده‌ئولوژی‌ها مغز خود را تسکین بخشد، و برای فرار از ناآرامی باطنی خود متوسل به‌فعالیت بی‌وقفه در کار یا تفریح

گردد. همچنین انسان میتواند از آزادی خویش چشم پوشد و خود را به‌وسیله‌ای در دست قدرتها مبدل سازد و در آنها مستهلك گردد. ولی ناراضی، نگران، و بیقرار باقی میماند. برای این مسئله فقط یك راه حل وجود دارد: روبروشدن با حقیقت، اعتراف به‌تنهائی خود در جهانی جدا از سرنوشت او، و قبول اینکه‌قدرتی مافوق قدرت خود او برای حل مشکل وی وجود ندارد. انسان باید مسئولیتش را نسبت به‌خودش قبول کرده و بداند که فقط با بکار گرفتن نیروهای خود میتواند بزندگیش معنی بخشد. اما این معنی دلالت ضمنی به اطمینان و ایقان ندارد، در حقیقت‌کوشش برای‌دستیابی به اطمینان مانع جستجوی معنی است. نامطمئنی انسان را وادار میکند تا نیروهای خود را آشکار کند. وچنانچه با حقیقت بدون ترس روبرو شود قبول خواهد کرد که «**زندگی معنائی جز آنچه خود انسان از طریق آشکار ساختن نیروهای خود، و زندگی بارور بدان میدهد ندارد**»؛ و فقط‌مراقبت، فعالیت وکوشش مداوم ما را از شکست در رسیدن به تنها هدف مهم و مورد نظر باز می‌دارد ــ یعنی توسعه کامل نیروهای ما در محدودهٔ قوانین هستی. انسان هرگز از حیرانی و سرگشتگی و مطرح‌کردن پرسشهای جدید رهائی نخواهد یافت. فقط اگر موقع انسان را دریابد، تضادهای لاینفك هستی خود و توانائی خویش را در ظاهر ساختن نیروهای خود درك‌کند در انجام وظیفه خویش موفق خواهدشد: خودش و برای خودش باشد و استعدادهائی را که منحصراً از آن او هستند ــ عشق، خرد و کار بهره‌ور ــ از قوه بفعل درآورد.

پس از بحثی که درباره دوگانگی‌های لاینفك هستی

انسان کردیم حال به سر آغاز این فصل درباره اینکه موقع انسان باید مقدم بر موقع شخص باشد بر-میگردیم. دقیق‌ترین معنی این گفته را میتوان با این جمله بیان داشت: روانشناسی باید مبتنی برمفهوم انسان‌شناسی ـ فلسفه هستی آدمی ـ باشد.

برجسته‌ترین جنبه رفتار انسانی انفعالات[3] و تقلاهائی[4] است که انسان از خود نشان میدهد. فروید بیشتر از هرکس به‌این‌واقعیت پی‌برد و سعی کرد تا آنرا با اصطلاحات مکانیکی ـ طبیعی بیان کند. او عقیده داشت که انفعالاتی که نشانه آشکار غریزه حفظ بقا و غریزه جنسی نیستند باز هم بطور غیر مستقیم و پیچیده مظاهر این سائقهای غریزی ـ بیولوژیکی‌میباشند. اماباوجود برجسته‌بودن، این‌عقاید نمیتوانند بخش عمده‌ای از سائقهای انفعالی انسان‌را با نیروی غرایز بشری توصیف‌کنند. حتی اگر سائقهای گرسنگی، تشنگی و جنسی آدمی بطور کامل ارضاء شوند «او» خود ارضاء نشده است. و برعکس حیوانات ضرورترین مسائل انسان حل نشده بلکه آغاز گردیده است. او برای دست‌یابی بقدرت یا عشق و یا تخریب کوشش میکند، زندگی خود را در راه مذهب، سیاست و آرمانهای انسانی بخطر میاندازد. این تقلاها گویای ویژگی زندگی انسان است. در حقیقت «انسان فقط با نان زنده نیست».

در برابر توضیح مکانیکی ـ طبیعی فروید این‌بیان طوری تعبیر و تفسیر شده تا برساند که انسان یک نیاز ذاتی و جبلی به‌دین دارد که با هستی طبیعی او قابل

3- Passion.
4- Striving

توصیف نبوده و باید با بیان فوق طبیعی وصف شود. لکن این عقیده و فرض غیر ضروری است زیرا این پدیده را میتوان بشرط درك وفهم کامل موقع انسان بیان کرد.

عدم هماهنگی در هستی انسان نیازهائی بوجود می‌آورد که بسیار فراتر از منشأ حیوانی اوست. این نیازها منجر به یك سائق ضروری بمنظور برقرارکردن وحدت و تعادل بین خود انسان وطبیعت میگردد. انسان این اقدام به ایجاد وحدت و تعادل را درمرحله اول درفکر خود باتجسم تصویری از جهان که بمنزله انگاره‌ای است که با آن می‌تواند پاسخی به این پرسش که جایش کجاست وچه باید بکند بعمل میاورد. اما این سیستم فکری کافی نیست. اگر انسان خرد مجرد و بی‌جسم بود میتوانست باسیستم فکری به هدف خود برسد. ولی چون جسم وفکر دارد باید بدوگانگی هستی خویش نه تنها با تفکر بلکه با فرایند زندگی کردن و احساسات و اعمال خود واکنش نشان دهد. و باید در تلاش تجربه وحدت و فردیت در تمام موارد هستی خود باشد تا تعادل جدیدی پیدا کند. بنابراین هر سیستم توجیه رضایت بخش نه تنها به عناصر عقلانی که به عناصر احساسی وحسی، که در عمل در تمام زمینه های کوشش انسان متجلی میگردد، دلالت دارد. دلبستگی به یك هدف یا عقیده و یا قدرتی فراتر از انسان از قبیل خداوند توصیفی از این نیاز به کمال در روند زندگی است.

پاسخهای داده شده به نیاز انسان برای یك جهت گیری و دلبستگی از لحاظ محتوا و شکل بکلی باهم متفاوت اند. در نظامهای ابتدائی مانند آنی‌میسم و توتمیسم اشیاء و نیاکان نماینده پاسخهای موردنظر انسان‌اند. سیستمهای بی‌خدائی مانند بودائیسم گرچه وجود

خداوند در آنها مطرح نیست ولی بازدین نامیده میشوند. درآئین‌های فلسفی نظیر رواقیون وسیستمهای یکتاپرستی پاسخ انسان بااشاره بوجودخداوند داده میشود. در بحث درباره این سیستمها ما گرفتار مشکل اصطلاحات هستیم. تمام آن نظامها را نمیتوانیم «دین» بنامیم زیرا از دیدگاه تاریخی «دین» یك سیستم خداپرستی است که وجود خداوند محور آن است، و در زبان‌خود لغتی نداریم که دلالت بهردو سیستم باخدائی و بی‌خدائی کند ـ یعنی بکلیهٔ سیستمهای فکری که‌کوشش در دادن پاسخ به‌پرسش انسان برای معنی و مفهوم هستی دارند. چون چنین کلمه و لغتی وجود ندارد بنابراین سیستمها را «انگاره‌ـ های توجیه و دلبستگی» مینامم.

ولی این نکته را تاکید میکنم که آئین‌های دیگری نیز وجود دارند که گرچه بکلی غیر روحانی و غیر دینی تلقی میشوند اما ریشه آنها در همان نیازهائی است که دین و سیستمهای فلسفی از آن نشات گرفته‌اند. مثلا در عصر حاضر خود شاهدیم که در فرهنگ ما میلیونها نفر دلبسته نیل به‌پیروزی و شهرت‌هستند ودر این‌راه‌حاضر بهمه نوع از خودگذشتگی میباشند. دیده‌ایم و هنوز هم شاهدیم که در فرهنگهای دیگر چگونه مردم متعصب خود را وقف سیستمهای دیکتاتوری متجاوز و استیلاگر کرده و میکنند. شدت این احساسات انفعالی که اغلب قوی‌تر از سائق صیانت نفس است ما را به‌شگفتی وامیدارد. محتوای غیر دینی این هدفها ما را می‌فریبد و آنها را محصول فعالیتهای جنبی یا سایر عوامل بیولوژیکی تلقی میکنیم. ولی غافلیم که منشأ تعصبها در این هدفهای غیر دینی و ادیان یکی است؛ گرچه این سیستمهای غیر دینی توجیه و دلبستگی از لحاظ محتوا باادیان متفاوت‌هستند

ولی از نظر نیا زبنیادی به پاسخ‌های مورد نظر انسان. فرقی باهم ندارند. این مورد بویژه در فرهنگ ما گمراه‌کننده‌تر است، زیرا گرچه مردم «یکتاپرست» هستند لکن دلبستگی اصلی آنها به‌سیستمی است که نزدیکتر به‌توتمیسم بوده و بیشتر بت‌پرستی است تا آئین مسیحیت.

اما باید گامی فراتر نهیم. درک‌وفهم ماهیت «دینی» این تقلاهای غیردینی که شکل و الگوی فرهنگی دارند کلید فهم روان‌نژندیها و کوششهای غیرعقلائی است. باید این مورد اخیر را بمنزلهٔ پاسخ به‌کنجکاوی انسان برای توجیه و دلبستگی تلقی کنیم. کسی که تجربه‌اش با «وابستگی به‌خانواده‌اش» تعیین ومقررمیگردد و قادر به‌اقدام مستقل نیست در حقیقت در جرگه اجدادپرستان است، و تنها فرق او باميليونها نفر پرستش‌کنندگان اجداد این است که سیستم او خصوصی و شخصی است و شکل و الگوی فرهنگی جامعه را ندارد. فروید رابطه بین دین و روان نژندی را تأیید کرد و دین را نوعی روان نژندی توصیف کرد، ولی ما به‌این نتیجه میرسیم که روان نژندی نوعی بخصوص از دین است که در افراد بروز میکند والگو و قالب اجتماعی ندارد. نتیجه‌ای که باتوجه به‌مسئله کلی انگیزش بشر به‌آن میرسیم این است که درحالیکه نیاز به سیستم توجیه و دلبستگی شامل کلیه افراد بشر میباشد، ولی محتوای ویژه سیستمها که عامل ارضاء است بایکدیگر تفاوت دارند. این تفاوتها دارای ارزش متفاوت میباشند؛ شخص بالغ، بهره‌ور و منطقی سیستمی را برخواهدگزید که به‌او امکان میدهد تا بالغ،

بهره‌ور و منطقی باشد. شخصی که راه رشد و تکامل او بسته شده است باید به‌سیستمهای ابتدائـــی و غیر منطقی، که بنوبه خود وابستگی و غیرمنطقی بودن او را طولانی کرده و افزایش میدهد، رو آورد. او در سطحی باقی میماند که مردمان بالغ و رشید هزاران سال پیش آنرا پشت‌سر گذاشته‌اند.

چون نیاز به یك سیستم توجیه و دلبستگــی بخشی ذاتی از هستی انسان است لذا میتوانیم به‌شدت و قوت این نیاز پی‌ببریم. در حقیقت منبع انرژی نیرومندتر از آن در وجود انسان وجود نـــدارد. انسان در انتخاب بین داشتن یانداشتن «آرمانها»، ودلبسته بودن به‌پرستش قدرت و تخریب و یا به خرد و عشق آزاد و مختار نیست. همه انسانها آرمان‌گرا[5] بوده و در تلاش رسیدن به‌چیزی در فراسوی ارضاء فیزیکی هستند. تفـاوت آنهــا در آرمانهائی است که به آن ایمان و اعتقــاد دارنـــد. اهریمنی‌ترین مظاهر مغز انسانی در جسم او نبوده بلکه در همین «ایده‌آلیسم» روحی است. پس ایـــن نظریـــه نسبی‌گرا[6] که ادعا میکند داشتن یك آرمان یا احساس دینی ارزشمند است خود خطرناك و گمراه‌کننده میباشد. باید هـــر آرمان از جملـــه آرمانهای ایده‌ئولوژیهـــای غیر دینی را توصیفی از همان نیاز انسان بدانیم که در محتوای آرمان وجود دارد، و قضاوت باید برمبنای حقیقتی که در آن نهفته است و بمیزانی که میتواند نیروهای انسانی را آشکار سازد و بدرجه‌ای که پاسخ حقیقی به‌نیاز انسان برای تعادل و هماهنگی در دنیای او است، باشد. بنابراین تکرار میکنم که درك انگیزش

5- Idealist
6- Relativistic View

بشر باید از درك موقع انسان آغاز گردد.

۲ـ شخصیت

انسانها شبیه یکدیگرند، زیرا در موقع انسانی و دوگانگی‌های هستی با هم سهیمند؛ اما در حل مشکل بشر هرکدام راه مخصوص به‌خود را دارند. اختلاف نامحدود در شخصیتها خود خصوصیت هستی انسان است.

منظور من از شخصیت مجموع کیفیتهای موروثی و اکتسابی است که خصوصیت فرد بوده و او را منحصر بفرد می‌کند. فرق بین کیفیتهای موروثی و اکتسابی معادل فرق بین مزاج، استعدادها و کلیه کیفیتهای‌ذاتی از یك‌طرف و منش[۷] از طرف دیگر است. در حالیکه اختلافات مزاجی جنبهٔ اخلاقی ندارند، تفاوت‌ها و اختلافات در منش مشکل اصلی اخلاقی هستند؛ و بیانگر مرحله‌ای می‌باشند که فرد در هنر زیستن بدان رسیده است. چون ممکن است در به‌کار بردن دو اصطلاح «مزاج» و «منش» ابهامی پیش آید لذا به‌توصیف و تشریح آن دو کلمه می‌پردازیم:

الف ـ مزاجها[۸]

بقراط مزاجها را در چهار نوع طبقه‌بندی کرده است: آتشی، دموی، سودائی و بلغمی. مزاجهای دموی و آتشی حالتهایی از واکنشها هستند که ویژگیهای آنها هیجان آنی و تغییر و تناوب دلبستگی‌ها است، دلبستگی‌ها در مزاح دموی سست و ضعیف و در مزاج

7- Character.
8- Temperament.

آتشی شدید و قوی است. مزاجهای بلغمی و سودائی برعکس دیرپای بوده ولی روند برانگیختگی علاقه‌ها در آنها کند است. دلبستگی در مزاج بلغمی کند و ضعیف و در مزاج‌سودائی شدید وقوی است[۹]. به‌عقیده بقراط، این حالتهای مختلف واکنش وابسته به‌منابع مختلف جسمی هستند (جالب توجه است که در کاربرد عمومی فقط جنبه‌های منفی این مزاجها به‌خاطر آورده‌میشوند. امروزه آتشی مزاج کسی است که زود عصبانی می‌شود و از کوره بدر میرود، سودائی یعنی افسرده، دموی یعنی زیاده از حد خوش‌بین و بلغمی یعنی بیحال و سست). تا دوران «وونت[۱۰]» این طبقه‌بندی مورداستناد اکثر محققین بود. مهمترین مفاهیم امروزی انواع مزاجها را یونگ، کرتشمر[۱۱] و شلدون بیان داشته‌اند.

در اهمیت بررسی بیشتر در این زمینه، بخصوص از لحاظ وابستگی متقابل مزاج و فرایندهای جسمی، تردیدی نیست. ولی باید تمایز و فرق بین مزاج ومنش به‌خوبی روشن و معلوم گردد زیرا اشتباه این دومفهوم سد راه پیشرفت منش‌شناسی و بررسی‌مزاجها شده است.

مزاج به‌چگونگی واکنش دلالت دارد و ذاتی و تغییرناپذیر است؛ اما منش نتیجه تجربیات شخص، بخصوص تجربیات سالهای اولیه زندگی، بوده و تا حدی با درون‌گرائی و تجربیات نوین تغییرپذیر است. مثلا اگر کسی آتشی مزاج است کیفیت واکنش او «تند

۹ـ سمبل مزاج چهار عنصر میباشد: آتشی = آتش = گرم و خشك، تند و قوی؛ دموی = هوا = گرم و مرطوب، تند و ضعیف؛ بلغمی = آب = سرد و مرطوب، کند و ضعیف؛ سودائی = خاك = سرد و خشك، کند و قوی.

۱۰ـ wundt (روانشناس آلمانی).

11- Jung, kretsechmer, Shedon.

و قوی» است. ولی اینکه نسبت به چه‌چیز واکنش شخص مزبور تند و قوی است مربوط به‌منش است. اگر بهره‌ور، دادگر و بامحبت است در عشق، در عصبانی شدن به‌علت بی‌عدالتی، و متأثر شدن از یك فکر نو واکنش تند و قوی نشان خواهد داد. و اگر دارای منش ویرانگر و سادیستیك است در ویرانگری و خشونت تند و قوی می‌شود.

اشتباه بین مزاج و منش عواقب وخیم در تئوری اخلاق داشته است. ارجحیت در مزاجهای مختلف صرفاً یك سلیقه ذهنی است. ولی تفاوتهای منش از دید اخلاقی بوده و دارای اهمیت بنیادی می‌باشد. مثالی می‌تواند این نکته را روشن کند. گورینگ[۱۲] و هیملر دارای مزاجهای متفاوتی بودند ـ اولی Cyclothyme و دومی Schizotheme بودند. بنابراین از نظر ارجحیت ذهنی کسی که مجذوب مزاج Cyclothymic باشد گورینگ را بیشتر از هیملر دوست خواهد داشت و برعکس. اما از نظر منش آن هردو یك وجه مشترك داشتند: هر دو زیانبار و شریر بودند. از طرف دیگر بین اشخاص بهره‌ور، ممکن است آتشی‌مزاج به‌دموی مزاج ترجیح ذهنی داده شود، ولی این‌نوع قضاوت شامل قضاوت در خود ارزش آن دو شخص نخواهد بود.

در به‌کار بردن منظورهای «یونگ» از مزاج آنان که «ذهنی‌گرا[۱۳]» و «عینی‌گرا» هستند، اغلب همان اشتباه‌کاری را می‌بینیم. آنانکه عینی‌گرا هستند ذهنی‌گرا را مردود و روان‌نژند می‌دانند، و به‌عقیده طرفداران ذهنی‌گرا دسته مقابل یعنی عینی‌گرا سطحی

۱۲ـ Goering، Himmler از سران آلمان‌نازی.

13- exravert, Intravert

و کم‌مایه و فاقد پشت‌کار و عمق می‌باشند. اشتباه و سفسطه در مقایسه یك شخص «خوب» از یك مزاج با یك شخص «بد» از مزاج دیگر و اسناد تفاوت در ارزش به تفاوت در مزاج است.

به‌نظر من اثر این اشتباه بین مزاج و منش در اخلاق روشن است. زیرا در حالیکه این اشتباه منجر به‌محکوم کردن تمام نژادهایی شده است که مزاجهای مسلط بر آنها با مزاجهای ما متفاوت است، اما با عقیده بر اینکه تفاوتهای منشی به‌همان نسبت مربوط به‌سلیقه‌اند که تفاوتهای مزاجی، از نسبی‌گرائی[14] در دانش پشتیبانی شده است.

به‌منظور بحث درباره تئوری اخلاق باید به‌مفهوم منش برگردیم، که جوهر احکام اخلاقی و مقصود تکامل اخلاقی انسان است. در اینجا هم باید ابهامهائی را که در مفهوم دینامیك و کرداری منش وجود دارد روشن کنیم.

ب ـ منش

۱ـ مفهوم دینامیك منش

روانشناسان رفتارگرا خصوصیات منش را با ویژگیهای رفتار معادل می‌دانند. از این دیدگاه «منش عبارت است از خصوصیت رفتاری یك فرد معین»[15]، و حال آنکه نویسندگان دیگری نظیر ویلیام مك‌دوگال، گوردون و کرتشمر[16] بر عنصر دینامیك خصوصیات منش تکیه و تأکید می‌کنند.

14- Relativism
15- Psychiatric Dictionary (Newyor÷: oxford university Press).
16- Willam McDougall, Gordon, kretsckmer.

«فروید» اولین و استوارترین و نافذترین تئوری منش را به‌منزلهٔ یك سیستم کوشش‌ها که مأخذ رفتار است پایه‌گذاری کرد. به‌منظور درك مفهوم دینامیك منش فروید مقایسه‌ای بین ویژگیها و نشانه‌های رفتار و خصوصیات منش مفید خواهد بود. نشانه‌های رفتار با اصطلاحات مربوط به‌عمل که قابل دیدن وسیله‌شخص سوم است تعریف می‌شود. بنابراین مثلا «متهور بودن» یك خصوصیت رفتاری است و به‌معنی کوشش برای رسیدن به‌هدفی است بدون اینکه از احتمال وجود خطر به‌آرامش، آزادی وزندگی هراسی باشد. یاخست بمنزله یك ویژگی رفتاری یعنی خرج نکردن پول یا مصرف نکردن شیئی‌مادی است. لکن اگر درانگیزه این‌ویژگیهای رفتاری، بخصوص در انگیزه ناآگاهانه آنها، غور کنیم متوجه خواهیم شد که خصوصیت رفتاری تعداد زیاد و گوناگونی از ویژگیهای منشی را در بر می‌گیرد. رفتار متهورانه ممکن است به‌انگیزه شهرت‌طلبی باشد، بطوریکه شخص در موقعیتهای خاصی زندگیش را به خطر میاندازد تا مورد تحسین قرار گیرد؛ و یا ممکن است محرك چنین شخصی انگیزه‌های آنی خودکشی باشد، که‌شخص را به‌جستجوی خطر وا می‌دارد، زیرا وی آگاهانه یا ناآگاهانه به‌زندگی خود ارزشی قائل نیست و می‌خواهد آنرا نابود کند، و یا فقط به سبب عدم آگاهی از خطری باشد که در کمین اوست، و بالاخره ممکن است انگیزه این تهور فداکاری اصیل در راه عقیده یا هدفی باشد، انگیزه‌ای که معمولا پایه و اساس تهور دانسته شده است. بظاهر رفتار در تمام مثالهای بالا علی‌رغم انگیزه‌های مختلف یکی است. می‌گویم «به‌ظاهر» زیرا اگر رفتار به‌دقت

مورد بررسی قرار گیرد دیده خواهد شد که تفاوت در انگیزه سبب‌تفاوتی باریك در رفتار می‌شود. مثلا رفتار افسری در میدان جنگ که انگیزه تهور او آرمان و ایمان است کاملا با رفتاری که محرك آن شهرت‌طلبی است متفاوت می‌باشد. در مورد اول اگر قبول خطر منجر به‌پیروزی تاکتیکی نشود از حمله خودداری می‌کند. در صورتیکه در مورد دوم ممکن است شهرت‌طلبی چنان او را کور کند که زندگی خود و سربازانش را بیهوده به‌خطر اندازد. مثال بارز دیگر خست است. شخص ممکن است بسبب وضع مالی خود صرفه‌جو باشد، و یا خست او را وادار به‌امساك در خرج کردن کند بدون آنکه ضرورتی درمیان باشد. در اینجا نیز تعلیل[17] نسبت به‌رفتار فرق می‌کند. در مورد اول شخص بخوبی قادر به‌تشخیص موارد لازم از غیرلازم مصرف پول می‌باشد. ولی در مورد دوم هدف شخص خسیس فقط امساك در خرج کردن است وبس. عامل دیگری که وسیله تفاوت در تعلیل می‌شود پیشگوئی در رفتار است. در مورد افسر شجاعی که انگیزه‌اش شهرت‌طلبی است می‌توانیم پیشگویی کنیم که فقط زمانی ابراز شجاعت می‌کند که امید تحسین و تشویق داشته باشد. ولی افسری که به‌خاطر آرمان و ایمان می‌جنگد تأیید و تشویق کمتر در رفتارش مؤثر خواهد شد.

تئوری ماهیت ارادی خصوصیات منش فروید رابطه نزدیکی بامفهوم تعلیل ناآگاهانه‌او دارد. او به‌موضوعی پی‌برد که بالزاك رمان‌نویس و درام‌نویس بزرگ در زمان خود به‌آن آگاهی یافته بود. بالزاك می‌گوید: «بررسی منش با نیروهائی سروکار دارد که سبب

17- motivation.

انگیزش انسان‌اند»؛ راههای عمل، احساس و تفکر در حد زیادی وسیله خصوصیت منش شخص تعیین می‌شوند و نتیجه محض پاسخهای منطقی به‌موقعیتهای واقع‌گرایانه نمی‌باشند. به‌عبارت‌دیگر «منش‌انسان سرنوشت او است». فروید به‌کیفیت دینامیك‌خصوصیات منش‌پی برد وکشف‌کردکه وضع ساختمان‌منش شخص نمایانگر کانال مخصوصی است که انرژی در روند زندگی درآن جریان پیدا میکند.

فروید سعی کرد که ماهیت دینامیك منش را با بهم آمیختن تئوری منش‌شناسی و لیبیدو[18] خود روشن کند. طبق تفکر ماتریالیستی در علوم طبیعی در اواخر قرن نوزدهم، که انرژی را در پدیده‌های طبیعی و فیزیکی ذاتی می‌دانست نه‌نسبی، فروید عقیده داشت که سائق جنسی منبع انرژی منش می‌باشد. وی وسیله تعدادی فرضیه‌های پیچیده و عالی خصوصیات منش را «تعالی[19]» یا «فرم واکنش» در برابر اشکال مختلف سائق جنسی توصیف کرد. و ماهیت دینامیك خصوصیات منش را به‌توصیفی از منابع لیبیدو تعبیر کرد.

پیشرفت تئوری روانکاوی[20]، به‌موازات پیشرفت در علوم طبیعی و اجتماعی، به‌مفهومی منجر شد که مبتنی بر رابطه انسان با دیگران، طبیعت، و خودش بود. عقیده بر این بودکه این رابطه حاکم و تنظیم‌کننده انرژی در کوششهای انفعالی انسان است. سالیوان[21] یکی از پیشگامان این نظریه، روانکاوی را «بررسی

18- Libido.
19- Sublimation.
20- Psychoanalytic.
21- H. S. Sullivan.

روابط فیمابین اشخاص» نامیده است.

تئوری که در صفحات آینده عرضه خواهد شد از جهت نکات اساسی دنباله منش‌شناسی فروید می‌باشد. با فرض اینکه خصوصیات منش زمینه رفتار بوده و باید از آن استنباط شود؛ و آن خصوصیات شامل نیروهایی هستند، گرچه نیرومند می‌باشند، که ممکن است انسان کاملا نسبت به‌آنها ناآگاه باشد. آن‌تئوری همچنین در این نظریه که ماهیت بنیادی در منش خصوصیت واحد منش نبوده بلکه شامل مجموعه منش است که تک‌تک خصوصیتها از آن‌ناشی می‌شوند، مطابق بانظریه فروید می‌باشد. من فقط دربارهٔ تعداد محدودی از خصوصیات منش که از جهت‌گیری اساسی پیروی می‌کنند بحث خواهم کرد.

فرق اصلی تئوری منش که در اینجا پیشنهاد شده با تئوری فروید این است که پایه بنیادی منش برانواع مختلف سازمان لیبیدو نبوده بلکه بر انواع مشخص از وابستگی شخص به‌جهان است. در روند زندگی انسان خود را به‌دو طریق با جهان مربوط می‌سازد:

۱ــ با به‌دست آوردن و جذب اشیاء.

۲ــ با ارتباط با مردم (و خودش).

من اولی را روند همسانی[۲۲] و دومی را روند اجتماعی کردن[۲۳] می‌نامم. هردو شکل ارتباط «آزاد» بوده و مانند حیوانات تابع غریزه نیستند. انسان می‌تواند اشیاء را از منابع خارجی به‌دست آورد و یا با کوشش خود آنها را تولید کند. ولی بهر حال باید اشیاء لازم را به‌دست آورد و جذب کند تا نیازهایش برآورده

22- Assimilatoin.
23- Socialization.

شوند. همچنین انسان نمی‌تواند تنها و بدون رابطه با دیگران زندگی کند. و باید به‌منظور دفاع، کار، ارضاء جنسی، بازی و پرورش کودکان و انتقال دانش و معرفت و امور مادی با سایرین پیوند و همبستگی داشته باشد. **انزوای محض غیرقابل تحمل بوده و با تندرستی** ناسازگار است. همچنین انسان می‌تواند از راههای دیگر با سایرین مربوط شود: می‌تواند عشق بورزد یا بیزار شود، می‌تواند رقابت یا همکاری کند، می‌تواند یك سیستم اجتماعی برپایه برابری یا قدرت، آزادی یا خفقان به‌وجود آورد، ولی بهرصورت ناچار به‌ایجاد ارتباط با یکی از روشهای مزبور است، و روش برگزیده شده گویای منش وی می‌باشد.

این جهت‌گیریها که فرد وسیله آنها خود را با جهان مربوط می‌سازد هسته اصلی منش او را تشکیل می‌دهند؛ **منش را می‌توان قالبی (نسبتاً دایم) دانست که در آن انرژی انسان در روند همسانی و اجتماعی شدن کانالیزه می‌شود.** این کانالیزه شدن انرژی روانی یك وظیفه بیولوژیکی عمده دارد. چون اعمال انسان تابع غرایز نیست بنابراین اگر شخص ناچار بود برای هر اقدام یا گامی که برمی‌دارد یك تصمیم با تأنی و کند بگیرد زندگی ناپایدار می‌بود. برعکس اقدامات زیادی وجود دارند که باید سریعتر از آنچه تأمل آگاهانه اقتضا می‌کند عملی شوند. به‌علاوه اگر هر رفتاری تابع تصمیم‌های کند و سنجیده باشد اقدامات ناموافق بیشتر از اعمال سازگار پیش خواهد آمد. به‌موجب فرضیه رفتارشناسی انسان با گسترش عادتها و فکر، که می‌توان آنها را بازتابهای شرطی نامید، می‌آموزد که چگونه بطور نیمه‌غیرارادی واکنش نشان دهد. در

حالیکه این نظر تا حدی درست است، ولی این نکتـه ندیده گرفته شده که بیشتر عادت‌هایی که ریشه عمیق دارند و عقایدی که ویژه فرد مشخصی بوده و در برابر تغییرات پایداری می‌کنند از ساختمان منش همان فرد نشأت می‌گیرند. سیستم منش انسان را می‌توان جانشین دستگاه غریزی حیوان دانست. همینکه انرژی به طریقی کانالیزه شد، عمل انجام شده از نظر منش بجـا تلقی می‌شود. یك منش ممکن است از نظر اخلاقی پسندیده نباشد، ولی دست‌کم به شخص اجازه و امکان می‌دهد تا با روشی مشخص عمل کند و از بار تصمیم‌گیری گاه بگاه خلاصی یابد، و بتواند زندگی را طوری ترتیب دهد که مقتضی منشش باشد و از این راه تاحدی سازش وتوافق بین وضع درونی و بیرونی خود به‌وجود آورد. بعلاوه منش از نظر آرمانها و ارزشهای شخص یك وظیفـه گزینشی نیز دارد. چون به‌نظر بیشتر مردم آرمانهـا مستقل از هیجانات و خواسته‌ها بوده و نتیجـه استنتاج منطقـی است لذا عقیده دارند کـه روش و رویـه آنان نسبت به‌جهان موردتأیید آرمانها و قضاوتهایشان می‌باشد. این تأیید به‌نوبه خود موجب استوار و پایدار کردن منش آنان می‌گردد زیرا سبب می‌شوند که منش درست و معقول جلوه کند.

منش نه‌تنها موجب اقدامات مدام یك‌نـواخت و «معقول» است، بلکه پایه قضاوت شخص درباره جامعه نیز می‌باشد. منش کودك از منش والدین او شکل می‌گیرد. منش والدین و روش پرورش کودك آنان نیـز بنوبه خود متأثر از ساختمان اجتماعی فرهنگشان است. خـانواده‌هـای عـادی و معمـولی «آژانس روانـی» جامعه بوده، و کودك با تطبیق‌دادن خود با خانواده‌اش

منشی را به‌دست می‌آورد، که او را برای انجام وظایف اجتماعی زندگی در مـراحل بعدی آمـاده می‌سازد. او منشی را کسب می‌کندکه‌کاری راکه بایدبکند به‌او می‌ـ آموزد، و همچنین آن منش هسته مرکزی عوامل مشترك او با طبقه اجتماعی مربوطه می‌باشد. این حقیقت کـه بیشتر اعضاء يك طبقه اجتماعی یا فرهنگی‌در عناصری از منشها با هم شریکند و اصطلاح «منش اجتماعی» که نماینده هسته اصلی ساختمان منش اکثر مردم متعلق به يك فرهنگ بخصوص می‌باشد نشان می‌دهد که چگونه منش وسیله الگوهای فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گیرد. ولی باید بین منش‌اجتماعی و منش فردی که بین افراد وابسته به‌يك فرهنگ متفاوت است فرق بگذاریم. این تفاوتها تاحدی به‌علت تفاوت در شخصیت والدیـن، تفاوت روانی و مادی در محیط اجتماعی است که کودك در آن پرورش می‌یابد. تفاوتهای مذکور همچنین معلول تفاوتهای سرشتی بخصوص مزاجی می‌باشند. از لحاظ ژنتیك، ساخت منش فـردی نتیجه برخورد تجـربیات زندگی، فردی و فرهنگی، با مزاج و ساختمان فیزیکی فرد است. محیط زندگی دو نفر هرگز مشابه و نظیر هم‌نیست، زیراتفاوت‌درسرشت سبب‌ایجادمحیط‌متفاوت می‌گردد. عادات و افکارصرف که محصول انطباق شخص با الگوی فرهنگی‌بوده و ریشه در منش شخص ندارند به‌آسانی در نتیجه نفوذ الگوهای اجتماعی جدید تغییر پیدا می‌کنند. از طرف دیگر اگر رفتار شخص ناشی از منش وی باشد، پر از انرژی بوده و فقط زمانی قابل تغییر است که يك تغییر بنیادی در منش‌وی به‌وجودآید.

در تحلیل زیر جهت‌گیریهای غیربارور از جهت‌ـ

گیری بارور متمایز شده‌اند[۲۴]. باید توجه داشت که این نظرها ایده‌آل هستند نه توصیف منش فردی معین. به‌علاوه در حالیکه آن دو از نظر سهولت در توضیح و تشریح، بطور جداگانه موردبحث قرار گرفته‌اند ولی منش یك شخص معین معمولا ترکیبی از تمام یا قسمتی از این جهت‌گیریها است که برشخص حاکم و مسلط است. بالاخره، می‌خواهم در اینجا متذکر شوم که در تشریح جهت‌گیریهای غیر بارور فقط جنبه‌های منفی آنها ارائه شده است و جنبه‌های مثبت آن در قسمت بعدی این فصل موردبحث قرار خواهد گرفت.

۲ـ انواع منش‌ها: جهت‌گیری‌های غیربارور[۲۵]

الف ـ جهت‌گیری گیرنده[۲۶]

در جهت‌گیری گیرنده شخص احساس می‌کند که «منبع همه خوبیها» در بیرون است، و معتقد است که تنها راه تأمین خواسته‌هایش ـ اعم از مادی، محبت، عشق، دانش و خوشی ـ بدست آوردن آنها از منابع خارجی است. در این‌نوع جهت‌گیری عشق منحصراً به معنای «محبوب واقع شدن» است نه عشق ورزیدن. این‌دسته از مردم در انتخاب معشوق‌خود دچار سرگشتگی و عدم تشخیص هستند، زیرا مورد عشق و محبت قرار گرفتن برای آنها تجربه‌ای آنچنان مقاومت‌ناپذیر است که به‌هرکسی که ابرازعشق کند و یا تصور ابرازعشقی باشد عاشق‌می‌شوند. آنان در برابر بی‌مهری و بی‌توجهی شخص مورد علاقه و عشق خود بسیار حساسند. جهت‌ـ

۲۴ـ به‌نمودار صفحه (۱۲۷) مراجعه شود.

25- The non - productive Orientation.

26- Receptive Orientation.

گیری این قبیل اشخاص در زمینه تفکر هم به‌همانگونه است: اگر باهوش وزیر کند بهترین شنونده خواهند بود، زیرا جهت‌گیری آنها گرفتن عقاید است نه ابداع یا وضع کردن آن، اگر به‌خود واگذاشته شوند فلج و بی‌اثر خواهند شد. از خصوصیات دیگر این دسته از مردم این است که همواره در جستجوی کسی هستند که اطلاعات لازم را به‌آنها بدهد و در این راه کمترین کوششی از خود نشان نمی‌دهند. اگر مذهبی هستند همه چیز را از خداوند می‌خواهند نه از فعالیت خود. و اگر غیرمذهبی باشند باز هم رابطه‌آنان با اشخاص یا بنیادها به‌همان نحو است، یعنی همواره در جستجوی یك «معجزه‌گر» می‌باشند. اینان بسیار وفادارند، در عمق این منش حق‌شناسی نسبت به‌کسی که آنان را تغذیه می‌کند و همچنین ترس از دست دادن او نهفته است. چون نیاز به‌دستهای بیشتری دارند تا احساس ایمنی کنند، لذا باید نسبت به‌اشخاص زیادی وفادار باشند. «نه» گفتن برای آنان مشکل است و به‌آسانی گرفتار چنگال ابهام بین وفاداری و قول می‌شوند. چون نمی‌توانند «نه» بگویند، لذا «بلی» گفتن را به‌هرچیز و هر شخص دوست دارند، در نتیجه تواناییهای ذاتی آنان فلج شده و بطور فزاینده‌ای وابسته به‌دیگران می‌شوند.

آنان نه‌تنها در دانش و یاری وابسته به‌قدرتها هستند بلکه بطورکلی محتاج پشتیبانی اشخاص نیز می‌باشند. در تنهایی احساس سرگشتگی می‌کنند زیرا می‌بینند که بی‌کمك دیگران نمی‌توانند کاری انجام دهند. این ناتوانی بخصوص از نظر کارهایی که شخص به‌علت ماهیت ویژه آن کار باید به‌تنهایی انجام دهد حائز اهمیت است ـ تصمیم‌گیری و قبول مسئولیت.

مثلا در روابط شخصی از همان کسی که باید درباره‌اش تصمیم بگیرند راهنمایی می‌خواهند.

این دسته از مردم (جهت‌گیر گیرنده) علاقه زیادی به‌خوردن و آشامیدن دارند، و کوشش می‌کنند تا وسیله خوردن و نوشیدن به‌نگرانی و افسردگی خود پیروز شوند. دهانشان مهمترین عضوشان بوده و همواره برای دریافت غذا باز است. در رؤیاهای خود مکرر خواب غذا خوردن را که سمبل محبوب واقع شدن است، و یا گرسنگی را که تعبیر آن ناامیدی و یأس است می‌بینند.

بطورکلی این قبیل اشخاص خوش‌بین و مهربانند؛ به‌زندگی و مواهب آن اعتماد دارند، ولی بمحض اینکه «منبع تدارکاتی» آنان مورد تهدید قرار گیرد نگران می‌شوند. محبت بی‌ریائی دارند و مشتاق یاری بدیگران هستند، ولی در کمك بدیگران تأمین ایمنی خودشان نیز نهفته است.

ب ـ جهت‌گیری استثماری[۲۷]

پایه و بنیاد جهت‌گیری استثماری نیز مانند جهت‌گیری گیرنده براین احساس است که منبع تمام خوبیها در بیرون است، و تمام خواسته‌ها باید در آن منبع جستجو شود و شخص خود نمی‌تواند چیزی فراهم آورد. فرق این دو جهت‌گیری در این است که درجهت گیری استثماری شخص توقع ندارد که خواسته‌های خود را بعنوان هدیه و عطایا از سایرین دریافت کند، بلکه آنها را بزور یا نیرنگ و زرنگی بدست میاورد. این جهت‌گیری کلیه جنبه‌های فعالیت را در بر میگیرد.

27- Exploitive Orentation.

در قلمرو عشق و محبت، این دسته از مردم می‌خواهند بربایند یا بدزدند. تصور می‌کنند مورد توجه کسی واقع میشوند که او را از دست دیگری بگیرند. شرط مورد توجه بودن از نظر آنها وابستگی به‌شخص دیگر است، آنان عاشق شخصی غیر وابسته و آزاد نمیشوند.

همین رویه در مورد چگونگی تفکر واندیشه این اشخاص نیز دیده میشود. اینان مولد اندیشه و فکر نیستند بلکه آنها را از دیگران میدزدند. این عمل ممکن است بطریق دزدی‌ادبی مستقیم یا باتکرار عقاید دیگران با کلمات واصطلاحات دیگر انجام گیرد، و در هردو صورت اصرار دارند بقبولانند که آن عقاید نو وابداع خود ایشان است. شگفت‌آور است که اشخاص هوشمندی هم گاهی به‌این روش رو میاورند، و حال آنکه اگر به استعدادهای خود متکی باشند می‌توانند خود افکار و اندیشه‌هائی خلق کنند. این مورد درباره جهت‌گیری مادی نیز صادق است. از نظر آنان چیزی که از سایرین گرفته شود بهتر از چیزی است که خود تولیدکنند. اینان اشخاص یا اشیائی را که بطریقی از چنگ دیگران بدر آورده‌اند مورد استفاده و استثمار قرار می‌دهند. شعارشان این است: «میوه دزدی شیرین‌تر است». چون استثمار را دوست دارند، لذا به‌اشخاصی‌که بطور ضمنی یا مستقیم میتوانند هدف استثمارشان باشد عشق می‌ورزند و همینکه به‌اصطلاح شیره‌شان را کشیدند، از آنان بیزار میشوند. نمونه افراطی این دسته کسانی هستند که جنون دزدی دارند، اینان فقط از شیئی لذت میبرند که بدزدند، گرچه پول کافی برای خرید آن داشته باشند.

یکی از سمبلهای این جهت‌گیری سخنان نیش‌دار زدن است. این رویه همراه و آمیخته باخصومت وزرنگی است. هرکسی هدفی برای استثمار است و برحسب میزان مفید بودنش برای این منظور مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اینان برعکس جهت‌گیری‌گیرنده که دارندگان آن خوش‌بین و با اطمینان میباشند بدبین و بدگمان و حسود هستند. چون‌فقط‌آنچه‌ازسایرین بدست‌میاورند موجب رضایتشان میشود آنچه را که خود دارند کم ارزش و آنچه را که دیگران دارند پرارزش می‌شمارند.

(پ) جهت‌گیری مال‌اندوزی[۲۸]

درحالیکه جهت‌گیریهای‌گیرنده و استثماری، بجز در مورد طرز بدست آوردن منظور خود از خارج، مشابه یکدیگراند جهت‌گیری مال‌اندوزی‌کیفیت کاملا متفاوتی دارد. این جهت‌گیری اشخاص را وادار میکند که به آنچه از دنیای خارج بدست میاورند اعتمادکمتری داشته باشند؛ امنیت وایمنی آنها در مال‌اندوزی و پس‌انداز کردن است و خرج‌کردن را تهدید تلقی میکنند. آنان خود را بادیوارهای حائلی محصور کرده‌اند، و هدف اصلیشان این است که هرچه را که میتوانند به‌درون این «قلعه» بیاورند و هرچه کمتر درخارج باقی گذارند. این اشخاص در احساسات و افکار نیز مانند پول ومادیات خسیس‌اند. عشق از نظر آنان یك تملك است؛ عشق‌ورزی نمیکنند بلکه سعی دارند که از طریق مالك شدن به«محبوب» خود دست یابند. شخص مال‌اندوز معمولا اعتقاد و وفاداری بخصوصی نسبت به‌مردم وخاطره‌ها دارد. احساساتی بودنش سبب میشود که گذشته‌ها را

28- The Hoarding Orientation.

خاطره‌هائی طلائی بداند و در حسرت تجربیات و محسوسات سپری شده باشد. گرچه همه چیز را می‌داند ولی تهی از تفکر بهره‌ور و سازنده است.

چهره و صورت ظاهر این دسته از مردم گویای جهت‌گیری مال اندوزی‌شان است. لبهای بسته و طرز حرکات دستشان در سخن گفتن نمایانگر امساك وخست آنان است. حرکات شخص گیرنده کشش‌دار و گرد، و از آن استثماری پیکانی و تهاجمی است، ولی حرکات شخص مال‌اندوز چند پهلو است، گوئی که برمرزهای بین خود و جهان خارج تکیه و تأکید دارد. خصوصیت دیگر این رویه وسواس در نظم وترتیب است. مال‌اندوز در اشیاء، افکار و محسوسات قائل به‌نظم و ترتیب بوده اما ذهن او سترون و منجمد است. نمیتواند تحمل کند که شیئی در خارج از محل خود باشد و خود بخود هرچیز را در جای مخصوص خود میگذارد. تصور میکند که جهان خارج همواره در صدد تجاوز به‌حصار او است؛ نظم و ترتیب از نظر او یعنی گذاشتن و نگهداشتن جهان خارج در جای خود بمنظور جلوگیری از تهاجم و تجاوز آن به‌حصار وی. نظافت اجباری چنین شخصی نیز نمایانگر دیگری از نیاز او به‌بی‌اثرکردن نتیجه تماس با دنیای خارج است. از دید وی اشیاء خارج ازمرزهای او خطرناك و «نجس»اند، و تماسهای خطرناك را مانند آب کشیدن مذهبی با شستشوی اجباری بی‌اثر میکند. از نظر وی اشیاء نه‌تنها در جای مخصوص خود بلکه باید در زمان مخصوص بخود نیز گذاشته شوند؛ وقت‌شناسی خارج از حد، که نشان دیگری از تسلط برجهان خارج است، یکی دیگر از ویژگیهای شخص مال‌اندوز است. اگر جهان خارج تهدیدی به‌دژ شخص باشد سرسختی و

خود رأیی واکنشی عقلانی خواهد بود. «نه»گفتن مداوم غیر ارادی‌ترین دفاع در مقابل تجاوز است؛ و استوار بودن پاسخ بخطر فشار و تحمیل زور. مال‌اندوزان تصور میکنند که نیرو، انرژی و توانائی فکری آنان محدود بحد معینی است که در نتیجه مصرف از بین میروند و پرکردن جای آنها غیرممکن‌است. ولی نمیدانند که تمام عناصر زنده کسری‌ها و کمبودها را خود بخود ترمیم میکنند و فعالیت و استفاده از نیرو قوت و قدرت را افزایش میدهد در صورتیکه بی‌مصرف گذاشتن سبب فلج شدن آنها میگردد. از نظر آنان مرگ و نابودی بیشتر از زندگی و رشد حقیقت دارد. خلاقیت معجزه‌ای است که میشنوند ولی باور نمیکنند، بالاترین ارزش از دید این دسته از مردم نظم وامنیت است؛ شعار آنان این است «چیزی در زیر این‌آسمان نیلگون تازه نیست.» در آئین آنها رابطه بادیگران خطرناك است، دوری شخصی یاتملك وتسلط براو سبب امنیت‌است. مال‌اندوز سوءظن دارد و قضاوت او دراین جمله خلاصه میشود: «مال من مال من است و مال تو مال تو».

(ت) جهت‌گیری بازاری*

جهت‌گیری بازاری ره‌آورد عصر جدید است. برای درك و فهم ماهیت آن باید به‌عمل کرد اقتصادی بازار در جامعه کنونی، که نه‌تنها نظیر این جهت‌گیری بوده بلکه پایه و شرط اصلی گسترش آن در انسان امروزی است، توجه شود.

مبادله کالا یکی از کهن‌ترین مکانیسم‌های اقتصادی است. ولی بازار محلی سنتی بکلی از بازاری که در نظام

* Marketing Orientation.

سرمایه‌داری جدید بوجود آمده متفـاوت است. روش مبادله در بازار محلـی وسیله‌ای بـود بـرای معاوضه کالاهای مورد نیاز بایکدیگر. تولیدکنندگان و مشتریان با هم آشنا میشدند؛ و نسبتاً گروههای کوچکی بودند؛ تقاضا کم و بیش معلوم و مشخص بود، بطوریکه تولیدـ کننده همان کالاهای مورد نیاز را تهیه میکرد.

بازار امروزی دیگر مجمع و محل ملاقات و دیدار نیست بلکه مکانیسمی است بـا تقاضاهـای منتزع و بی‌هویت. تولید برای این بازار است نه برای گروهی از مشتریـان معین و معلـوم. تشخیص و قضاوت بـر مبنای قانون عرضه و تقاضا است؛ و همین قانون است که امکان فروش و نرخ و ارزش کالا را تعیین میکند. مثلا ارزش مصرفی، یك جفت کفش هرچه باشد، اگر عرضه از تقاضا بیشتر است مقداری از کفشها محکـوم بمرگ اقتصادی هستند؛ و ممکن است دیگر از تولید آنها خودداری شود. از لحاظ ارزش مبادلاتی روز بازار «روز داوری» است.

شایـد خـواننده ایـراد بگیرد کـه ایـن توصیف از بازار زیـاده از حـد ساده است، تولید کننده سعی دارد کـه میزان تقاضا را از پیش تخمین زده، و حتی درشرایط انحصاری تا حدی برآن کنترول داشته باشد. معهذا ویژگی تنظیم کننده بازار نفوذ عمیقی درساخت منش طبقه متوسط شهری داشته و از آن طریق در تمام مردم اثرو نفوذ فرهنگی‌واجتماعی بجای‌میگذارد. مفهوم بازاری ارزش، با تأکید برارزش مبادلاتی و نه برارزش مصرفی، شامل مردم و بخصوص فرد نیز شده است. من آن منشی را که ریشه‌اش در تجربه شخصی بعنوان کالا و ارزش شخص بمنزله ارزش مبادله‌ای باشد جهت‌گیری

بازاری مینامم.

در زمان ما جهت‌گیری بازاری بسرعت درحال رشد بوده و توام با گسترش بازار جدید پدیدهٔ دهه‌های اخیر است ــ «بازار شخصیت». کارمندان و فروشندگان، سوداگران و پزشکان، وکلای دادگستری و هنرپیشگان در این بازار دیده میشوند. البته موقع قانونی واقتصادی آنان متفاوت است: بعضی‌ها مستقل‌اند و در مقابل کاری که انجام میدهند کارمزد میگیرند، برخی کارمنداند و حقوق دریافت میدارند. اما همگی وابسته و تابع موفقیت مادی‌خود درقبول‌شدن ازطرف‌شخص یا مقامی‌هستند که به‌خدماتشان نیاز دارد و یا آنان را استخدام کرده است.

اصل ارزش‌یابی دربازار شخصیت و کالا یکسان است: در یکی شخصیتها برای فروش عرضه میشوند و در دیگری کالاها. در هردومورد قیمت‌همان ارزش‌مبادله‌ای است، که در آن ارزش مصرفی شرط لازم‌هست‌ولی شرط کافی نیست. این مسلم است که اگر اشخاص در کار خود مهارت‌وتخصص‌نداشتند وفقط شخصیتهای‌دوست‌داشتنی بودند سیستم اقتصادی قادر به‌عمل نبود. عیادت شفقت آمیز از بیمار و داشتن یک مطب مجهز در بهترین خیابانهای شهر، چنانچه توام با حداقل معلومات و مهارتهای پزشکی‌نباشد دکتری را درکارش موفق‌نخواهد کرد. و اگر ماشین‌نویسی بخواهد که کارش را از دست ندهد باید درکار خود ماهر و سریع باشد. لکن اگر درپی یافتن میزان‌نقش‌مهارت وشخصیت بعنوان‌شرط موفقیت باشیم، خواهیم دید که فقط در موارد استثنائی موفقیت بطور بارز نتیجه مهارت وکیفیتهای دیگر انسانی‌ازقبیل درستکاری، ادب و صداقت است. گرچه نسبت بین مهارت وکیفیتهای انسانی ازیک‌طرف و«شخصیت» ازطرف‌دیگر

بمنظور کسب موفقیت متغییر است اما عامل شخصیت همواره نقش قطعی و تعیین‌کننده دارد. موفقیت بیشتر بسته به‌این است که شخص خود را چگونه در بازار میفروشد وچه‌نوع «بسته‌ای» است: بشاش وخوشرو است، منطقی است، متجاوز است، قابل اعتماد است، بلندپرواز است؟ بعلاوه سابقه خانوادگی او چیست، عضو کدام باشگاه است، و آیا با اشخاص مؤثر و متنفذ آشنائی دارد؟ نوع شخصیت‌لازم تاحدی‌هم تابع‌رشته شغلی است. یك دلال، یك فروشنده، یك منشی، یك کارمند راه‌آهن، یك استاد دانشگاه، و یك مدیر هتل هرکدام باید شخصیت متفاوتی را عرضه کنند، ولی صرفنظر از این تفاوت همگی باید یك شرط مشترك را حائز باشند: مورد تقاضا باشند.

این واقعیت که برای بدست‌آوردن موفقیت‌داشتن مهارت و تجهیزات لازم جهت انجام کار محوله کافی نبوده بلکه باید در میدان رقابت از سایرین پیشی گرفت رویه و روش هرکس را نسبت بخود شکل میدهد. اگر برای تأمین زندگی تکیه برمعلومات و تخصص کافی بود، منزلت هرشخص متناسب با توانائیهای او یعنی ارزش مصرفی، میبود؛ اما چون موفقیت بمیزان زیاد موکول به‌طرز فروش و عرضه شخصیت است، لذا شخص خود را کالا و یا فروشنده کالای فروشی تجربه میکند. انسان نگران زندگی و رفاه خود نیست بلکه علاقمند به قابل فروش شدنش است. از این دیدگاه انسان را میتوان با کالا مقایسه کرد، مثلا اگرکیف‌هائی که دربساط مغازه چیده شده‌اند بتوانند احساس کنند یا بیاندیشند در آنصورت هرکیف میخواهد آنقدرکه ممکن است خود را مطلوب جلوه دهد تا نظرمشتریان را جلب‌کند، وهرقدر ممکن است‌گرانترجلوه‌کند تاقیمت‌بالاتری‌را از رقبایش

بدست آورد. کیفی که به‌قیمت بیشتری فروخته شده بخود خواهد بالید، زیرا پربهاترین کیفها بوده است؛ و کیفی که بفروش نرفته سرشکسته شده و به بی‌ارزشی خـود اعتراف خواهد کرد. در این میان تقدیر نیز ممکن است گریبان‌گیر کیفی شود، گرچه زیبا و بدردخور است ولی بعلت منسوخ شدن و تغییر مد خریداری ندارد.

شخص نیز، مانند کیف، باید دربازار شخصیت باب روز باشد؛ و برای این منظور باید بداند که چه‌نـوع شخصیت طالب و خواهان بیشتری دارد. این آگاهی و معرفت در روند کلی آموزش و پرورش از کودکستان تا دانشگاه بدست آمده و وسیله خانواده تکمیل میگردد. ولی آگاهی بدست آمده در این مرحلهٔ اولیه کافی نیست، تکیه و تأکید آن فقط به‌کیفیتهای کلی معینی از قبیل سازش، بلندپروازی و قدرت درك خواسته‌های متغیر مردم میباشد. شخص مناسب‌ترین مدلها را برای موفقیت ازجای دیگر بدست میاورد. مجله‌های مصور، روزنامه‌ها و فیلمهای خبری به‌انواع مختلف داستانهای زندگی‌مردم موفق را نشان میدهند. آگهی‌های مصور نیـز بهمین منوالند. تصویر یك مدیر اجرائی موفق در آگهی یـك خیاط، تجسمی از وضع ظاهری کسی است که با داشتن آن میتواند پول هنگفتی در بازار شخصیت بجیب‌بزند.

مهمترین وسیله انتقال الگوی شخصیت مطلوب به مردم عادی فیلم سینمائی است. دختر جوان بهترین راه موفقیت را تقلید از سیما، آرایش مو و حرکات و اطوار ستاره فیلم میداند. مرد جوان کـوشش دارد کـه شبیه هنرپیشه موردعلاقه‌اش‌شود. مردم عادی‌بازندگی‌اشخاص موفق تماس چندانی ندارند، ولی رابطه آنها با ستارگان سینما اینطور نیست. گرچه با اینان نیز تماس واقعی

ندارند ولی میتوانند آنانرا بارها و بارها برروی پرده ببینند، میتوانند با آنان مکاتبه کنند و عکسهای امضا شده‌شان رادریافت نمایند. برخلاف دورانی‌که هنرپیشه گرچه از لحاظ اجتماعی خوار و بیمقدار ولی با اینحال انتقال دهنده اشعار شاعران بزرگ به‌شنوندگان بود، ستارگان سینمای ما کاروفکرمهمی برای‌انتقال ندارند، بلکه فقط‌حلقه رابطی‌بین شخص‌عادی‌باجهان «بزرگان» هستند. حتی اگر شخص عادی امید رسیدن به موفقیت آنان را نداشته باشد باز سعی‌میکند تا باآنان هم‌چشمی کند؛ ستارگان سینما مقدسین او هستند وبعلت موفقیتی که دارند تجسمی از هنجارهای زندگی برای وی میباشند.

چون انسان امروزی هم کالا است و هم فروشنده، لذا منزلت وی وابسته به‌شرایطی است که خارج از کنترل او است. اگر «موفق» است با ارزش است وگرنه بی‌ارزش. در میزان ناایمنی اوکه‌حاصل این‌جهت‌گیری است نمیتوان مبالغه کرد. اگر کسی حس میکند که ارزشش برمبنای کیفیتهای انسانیش نبوده، بلکه بر پایه موفقیتش در عرصه رقابت بازار با شرایط متغیر دائمی است حس‌احترام بخودش‌متزلزل‌شده و نیاز مداوم به تأیید دیگران خواهد داشت. بنابراین برای کسی که ناچار از کوشش مداوم برای کسب موفقیت است هر برگشت و تنزل تهدیدی بر منزلت و احترام شخصی او بوده و منجر به‌احساس درماندگی، ناایمنی و حقارت خواهد شد. اگر تحول بازار مأخذارزش شخص‌باشد حس شأن و غرور از میان خواهد رفت.

اما مسئله نه‌تنها خود ـ ارزشیابی و منزلت است، بلکه تجربه شخص از خود در مقام شخصیتی مستقل، و

هویت شخص نسبت بخود نیز هست. بطوریکه درصفحات آینده خواهیم دید فرد بالغ و بهره‌ور احساس هـویت خود را از تجربه کردن‌خود بعنوان‌عاملی که‌دارای‌نیروهای اوست بدست میآورد؛ این احساس هویت را میتوان در این عبارت خلاصه کرد. «**کردار من هویت من است**». در جهت‌گیری بازاری انسان بانیروهای‌خود بمنزله کالاهای بیگانه شده از او روبـرو است. او همـراه نیروهایش نیست، و آنان نیز چهره پنهان میکنند زیرا آنچه اهمیت دارد موفقیت وی در روند فروش آنها است نه درك و فهم خویش در روند بکاربردن آنها. نیروها و آنچه آنها بوجود میآورند بیگانه میشوند، چیزی متفاوت از خود شخص، چیزی برای‌دیگران برای‌قضاوت و بهره‌برداری، بنابراین احساس هویت وی مانند منزلتش لرزان شده و این هویت فقط شامل مجموعهٔ نقشهائی خواهد بود که شخص میتواند ایفا کند چنین هویتی را میتوان با این جمله بیان کرد «**من همانم که شما میخواهید**».

ایبسن[۲۹] ایـن «خـود» را در «پیرگینت[۳۰]» چنین توصیف کرده است: پیرگینت در کوشش برای کشف خـود متوجه میشود کـه مانند پیاز است، کـه لایه‌های آن یکی پس از دیگری کنده میشوند و در آخر هسته‌ای باقی نمی‌ماند. چون انسان نمیتواند با تردید نسبت به هویت خود زندگی کند، پس باید در جهت‌گیری بازاری نسبت به هویت خود یقین واعتقـاد حاصل کند، وایـن اعتقاد و ایقان را نه با اتکاء به خود و نیروهای خود بلکه با مراجعه به افکار دیگران در باره خود بدست میاورد. اعتبار، وضع اجتماعی، موفقیت و شناخته

۲۹ـ Ibsen (درام‌نویس و شاعر نروژی).

30- Peer Gynt.

شدنش بعنوان فردی مشخص ازطرف‌دیگران جایگزینی برای احساس اصیل هویت هستند. این وضع او را کاملا وابسته و تابع نظرات مردم نسبت بوی کرده و ناچار میسازد که نقشی را که قبلا سبب موفقیتش شده بود حفظ کند. پس اگر من و نیروهایم از یکدیگر جدا باشیم، در این صورت «خود» من از ارزشی که بدست میاورم تشکیل میشود.

روش تجربه کردن دیگران با تجربه‌کردن خودشخص متفاوت نیست. سایرین نیز مانند خود شخص بعنوان کالا تجربه میشوند. آنان نیز نه خود را بلکه بخش قابل فروش خود را عرضه میکنند. تفاوت بین افراد به‌تفاوت محض کمی از نظر کم‌وبیش موفق بودن، جالب توجه بودن و بطور خلاصه ارزش دار بودن کاهش می‌یابد. این روند با آنچه در مورد کالاها در بازار متداول است فرقی ندارد. یك تابلو نقاشی و یا یك جفت کفش را با ارزش‌مبادله آنهایعنی قیمتشان‌موردقضاوت‌قرارمیدهند، بطوریکه ممکن است ارزش چندین جفت‌کفش «برابر» یك تابلو نقاشی باشد. بهمین منوال تفاوت بین اشخاص نیز به‌یك عنصر عمومی، یعنی قیمت آنها در بازار، تنزل میکند. فردیت که مخصوص و منحصر بفرد هرکس است، بی‌ارزش‌میگردد، و به‌اصطلاح شبیه‌وزنه‌ای میشود که در بالونها یا ته کشتی‌ها قرار میدهند تا آنرا ثابت نگهدارد[۳۱]. معنی‌کلمه «مخصوص[۳۲]»که در بالا ذکر شد بیانگر کامل این حالت است. بجای دلالت کردن بر بالاترین موفقیت انسان ـ که تکامل فردیت اوست ـ

31- ballast.
32- Pecular.

تقریباً معادل کلمه «عجیب[۳۳]» است. کلمه «برابری[۳۴]» نیز معنی خود را عوض کرده است. این عقیده که انسانها برابر خلق شده‌اند میرساند که نباید افراد بشر بعنوان آلت و وسیله تلقی شوند.. ولی امروزه کلمه برابری معادل عبارت «قابلیت مبادله[۳۵]» شده، و نشانه نفی فردیت گردیده است. برابری بجای اینکه شرط گسترش خصوصیت انسان شود مفهوم زوال فردیت را، که همان فقدان شخصیت در جهت‌گیری بازاری است، بخود گرفته است. در اصل برابری با تفاوت بستگی داشت، ولی امروزه با کلمه «بی‌تفاوت» معادل شده، و در واقع بی‌تفاوتی نماینده رابطه انسان امروزی با خود و سایرین است.

این شرایط لزوماً تمام روابط انسان را مکدر میکند. وقتی «خود» فرد ندیده گرفته شود، روابط بین مردم باید الزاماً سطحی و ظاهری باشد زیرا نه خود اشخاص بلکه کالاهای قابل مبادله با هم مربوط هستند. مردم نمیتوانند و قادر نیستند به آنچه که در دیگران مخصوص و منحصر بفرد است علاقمند باشند. اما بازار نوعی دوستی مخصوص بخود را بوجود میآورد. همه در یك جنگ رقابت شرکت دارند، در رسیدن به پیروزی یکسان کوشش میکنند، همه تحت یك نوع شرایط بازاری قرار گرفته‌اند (و یا دست‌کم چنین تصور می‌کنند). هرکس از طرز احساس دیگری با خبر است زیرا همه در یك وضع هستند: تنها، هراسناك از شکست، مشتاق مورد پسندشدن؛ امان و زنهاری در این نبرد

33- queer.
34- Equality.
35- Interchangeability.

داده نمیشود و کسی هم توقع آن‌را ندارد.

منش سطحی درروابط‌انسان بسیاری را به‌این‌امید واداشته است که میتوانند در احساس عشق فردی به‌عمق وحدت دست یابند. اما عشق به‌یك شخص و عشق به همسایه قابل تقسیم نیستند؛ در هر فرهنگ رابطه عشقی مظهری شدید و عمیق از همبستگی انسانها در همان فرهنگ است. بنابراین خطا است اگر توقع داشته باشیم که تنهائی انسان که ریشهٔ آن در جهت‌ـ گیری بازاری است با عشق فردی درمان شود.

طرز اندیشیدن و احساس نیز وسیله جهت‌گیری بازاری تعیین میگردد اندیشه وسیله‌ایست برای بدست آوردن سریع اشیاء و بکاربردن موفقیت‌آمیز آنها، که با آموزش گسترده و بهره‌ور توسعه یافته و بدرجه اعلاء هوش، و نه خرد، منجر میشود[۳۶]. بمنظور کاربرد درست و ماهرانه، آگاهی از کیفیت ظاهری و سطحی اشیاء کافی است. حقیقت، که با نفوذ به‌جوهر پدیده کشف میشود، مفهومی مطلق و مجرد است ــ حقیقت نه تنها بمعنای حقیقت «مطلق» که بطور جزمی بدون توجه به‌معلومات تجربی نگهداشته شده، بلکه همچنین بمعنای حقیقتی است‌که خرد انسان بدان‌دست‌یافته و در مشاهدات خود بکار می‌بندد ولی در عین حال قابل تجدید نظر است. بیشتر آزمونهای هوش با این نوع تفکر هماهنگ میشوند؛ این آزمونها چندان به سنجش‌توانائی خرد و ظرفیت توافق فوری فکری در موقعیت معینی‌توجه ندارند؛ «آزمونهای تعدیل فکری» بهترین نام برای این قبیل آزمونها است. برای این نوع اندیشیدن کارـ برد طبقه‌بندی مقایسه و سنجش کمی ــ و نه تحلیل‌کلی

۳۶ــ تفاوت بین خرد و هوش در صفحات بعد مورد بحث قرار میگیرد.

یك پدیده و کیفیت آن ـ ضروری است. کلیه مسائل بطور یکسان «جالب»اند؛ و تفاوت در اهمیت آنها معنای چندانی ندارد. معرفت خود کالائی میشود. دراینجا نیز انسان از نیروی خود بیگانه میشود؛ اندیشیدن ودانستن به‌منظور حصول نتیجه تجربه میشود. معرفت انسان به خویشتن، روانشناسی، که در سنت بزرگ افکار غربی شرطی برای فضیلت، زندگی درست، شادی بود به ابزاری تنزل کرده که برای استفاده ماهرانه از خود و دیگران، پژوهش بازاری، تبلیغات سیاسی، آگهی‌ها و غیره بکار میرود.

بدیهی است که این نوع تفکر اثر عمیقی درسیستم آموزش دارد. از آموزش دبستانی تا دانشگاهی هدف یادگیری بدست آوردن هر چه بیشتر معلومات‌واطلاعاتی است که برای منظورهای بازاری سودمنداند. مواد درسی بقدری زیاد است که محصلین تقریباً وقت وانرژی برای **اندیشیدن** ندارند. انگیزه اصلی برای‌کسب‌آموزش و پرورش بیشتر و بهتر علاقه به موضوعهای درسی یا بدست آوردن معرفت و بصیرت نبوده، بلکه برای ارزش مبادله‌ای زیادی است که از دانش بدست میآید. امروزه اشتیاق عظیمی برای‌کسب دانش‌وآموزش بچشم میخورد، و در عین حال تفکر به اصطلاح غیرعملی و بیفایده که «فقط» با حقیقت سروکار داشته وارزش مبادله‌ای در بازار ندارد خوار و بیمقدار گردیده است.

گرچه جهت‌گیری بازاری را یکی از جهت‌گیری‌های غیر مولد معرفی کرده‌ام، اما از جهات بسیار آنچنان متنوع است که باید خود طبقه‌بندی مخصوص داشته باشد. جهت‌گیری‌های گیرنده، استثماری ومال اندوزی در یك چیز مشترکند: هر کدام شکلی از وابستگی‌انسان

است، که اگر برشخص مسلط شود، از ویژگی‌ها ومنش او میگردد. (در صفحات بعد نشان داده خواهد شد که‌این چهار نوع جهت‌گیری علی‌رغم آنچه که تاکنون شرح‌داده شده الزاماً کیفیت منفی ندارند). جهت‌گیری بازاری آنچه را که شخص بالقوه دارد توسعه و تکامل نمی‌بخشد (مگر اینکه این عقیده باطل را قبول کنیم که «هیچ‌چیز» خود بخشی از کیفیتهای انسانی است)؛ ماهیت آن این است که درآن هیچگونه وابستگی مشخص و دائمی بوجود نمی‌آید، بلکه خود تغییرپذیری رویه‌ها تنها کیفیت دائمی این جهت‌گیری است. در این جهت‌گیری آن کیفیتهائی گسترش و تکامل می‌یابند که بهتر بفروش میروند. یك رویه بخصوص حاکم نیست، بلکه تسلط با خلاء است که میتواند بفوریت با کیفیت‌مطلوب پر شود. لکن این کیفیت همان کیفیت بمعنای اصیل خود نیست؛ بلکه نقش و تظاهری از کیفیت است، که اگر کیفیت دیگری مورد نظر باشد به آسانی جای خود را به آن میدهد. بنابراین، مثلا، گاهی احترام و آبرومندی مطلوب و پسندیده است. پس فروشنده در بعضی از بخشهای بازرگانی باید مردم را با قابلیت اعتماد، متانت و احترام که در بازرگانان و سوداگران قرن نوزدهم اصیل و حقیقی بودند تحت تأثیر قرار دهد. امروزه شخص در جستجوی کسی است که به آهستگی و به‌تدریج القاء اطمینان کند، پس آنچه این شخص در بازار شخصیت میفروشد توانائی وی در ایفاء این‌نقش است؛ اینکه چهره حقیقی در فراسوی این نقش کیست مورد علاقه و توجه کسی نیست، و علاقه‌ای به‌خود امانت و درستی ندارد، بلکه توجه و علاقه به چیزی است که امانت دربازار عاید میکند. مقدمه جهت‌گیری بازاری

خلاء است، فقدان هر نوع کیفیت تغییرپذیر، زیرا هر خصوصیت دیر پای منش ممکن است روزی دچار تغییرات خواسته‌های بازار شود. بعضی نقشها با صفات ویژه شخص سازگار نیستند، بنابراین باید بدورافکنده شوند ــ منظور بدور افکندن صفات ویژه است نـه نقشها. شخصیت بازاری باید فارغ باشد، فارغ از هر نـوع فردیت.

جهت‌گیریهای منشی که تاکنون شرح داده شده‌اند برخـلاف آنچه ممکن است تصور شود از یکدیگر جـدا نیستند. مثلا جهت‌گیری گیرنده ممکن است بر کسـی مسلط باشد ولی معمولا با یکی و یا تمام جهت‌گیری‌های دیگر آمیخته است. گرچه اقسام آمیختگی را در همین فصل مورد بحث قرار خواهم داد، ولی در اینجا تأکیـد میکنم که تمام جهت‌گیریها خود از ابزار انسان‌هستند، وتسلط هر کدام از آنها بیشتر موکول به خصوصیت فرهنگی است که شخص در آن زندگی‌میکند. گرچه تجزیه تحلیل مشروح درباره رابطه بین جهت‌گیریهای مختلف و الگوهای اجتماعی باید بمـوازات بـررسی مسائـل روانشناسی اجتماعی صورت گیرد، اما مایلم در اینجا یك فرضیه آزمایشی درباره شرایط اجتماعی که سبـب تقویت هر چهار نـوع جهت‌گیری غیر مولـد هستند. پیشنهاد کنم. باید توجه داشت که اهمیت بررسی رابطه متقابل بین جهت‌گیری منش و کالبد اجتماعی نه تنهـا کمك میکنند تا عمده‌ترین سببهای ساخت‌منش را درك کنیم، بلکه این حقیقت را نیز دریابیم که جهت‌گیری‌ها ــ تا جائیکه مربوط به تمام اعضاء یك فرهنگ یا جامعه میگردد ــ نمایانگر نیروهای قوی عاطفی هستند که نقش آنها باید برای ما معلوم گردد تا بتوانیم به طرز کارـ

کرد جامعه پی ببریم. از نظر تأکیدی که امروزه بر برخورد فرهنگ با شخصیت میشود، باید متذکر شوم که همبستگی بین جامعه و فرد نباید بمعنای الگوهای فرهنگی و نظامات اجتماعی که در فرد نفوذ دارد تلقی شود. این اثر متقابل بسیار عمیق‌تر است؛ تمام شخصیت یك فرد عادی برحسب چگونگی روابط مردم با یکدیگر شکل گرفته و وسیله ساختمان اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی جامعه تعیین میگردد، بحدی که، از نظر اصولی، میتوان از تجزیه تحلیل یك فرد به ساختمان تمام جامعه که فرد متعلق به‌آن است پی برد.

جهت‌گیری گیرنده اغلب در جوامعی یافت میشود که در آن حق استثمار یك گروه از گروه دیگر بطور استوار و پابرجا شناخته شده است. چون گروه استثمار شده قدرت، و یا فکر، تغییر وضع خود را ندارد، لذا ارباب خود را ولینعمتی میداند که تمام موهبتهای زندگی را از دست وی دریافت میکند. برده اگرهم خیلی کم و جزئی از اربابش دریافت کند، بازهم تصور میکند که کوشش مستقیم خودش برای تأمین زندگی کمتر از آن عایدش خواهد ساخت؛ زیرا ساختمان اجتماعی بدو القاء کرده است که قادر به‌ایجاد سازمان و تکیه بر فعالیت و خرد خود نیست. درنظر اول چنین بنظرمیرسد که در فرهنگ کنونی امریکا رویه گیرنده مطلقاً وجود ندارد. فرهنگ ما، عقاید موجود در آن کاربرد جهت‌گیری گیرنده را نفی کرده، و تأکید میکند که هرکس باید مراقب و مسئول خود باشد، و اگر میخواهد راه بجائی برد باید ابتکار خود را بکار اندازد. اما گرچه این‌جهت‌گیری نفی‌شده ولی بهیچوجه از بین‌نرفته است. نیاز به‌آرامش وخوشی، که در صفحات‌گذشته‌مورد

بحث قرار گرفت، منجر به‌احساس درماندگی و ناتوانی، که ریشه‌خصلت‌گیر ندگی‌زیرکانه درانسان‌امروزی‌است، میشود. این جهت‌گیری بویژه نسبت به«متخصصین» و عقیده عمومی دیده میشود. مردم عقیده دارند که در هر زمینه وموردی‌متخصصی وجود داردکه میتواندآنان‌را در اجرای کارها رهنمون باشد، پس کافی است‌که به‌گفته‌های آنان گوش فراداشت و افکارشان را بکار بست. متخصصینی برای دانش و شادی وجود دارند، و نویسندگانی که مؤلف‌کتابهای پرفروش‌هستند متخصص هنر زندگی تلقی میشوند. این‌خصلت‌گیرندگی زیرکانه ولی تقریباً عمومی اشکال بی‌تناسب و مضحکی در «فولکلور» امروزی که مخصوصاً وسیله آگهی و تبلیغ ترویج میشود بخود گرفته است. در حالیکه همه میدانند شعار «فوری به‌ثروت برس» نمیتواند صورت عملی بخود بگیرد، با اینحال همه این خیال خام را در زندگی بی تلاش خود درسر میپرورانند. این طرز فکر تا حدی در استفاده از بعضی از وسائل مکانیکی تفننی دیده میشود؛ اتومبیلی که احتیاج به‌کاردانی ندارد، قلم‌خودنویسی که نیاز به‌زحمت برداشتن سرآن نیست مثالهائی از این فانتزی هستند. همچنین این مسئله در آنچه مربوط به‌شادی و شادکامی است متداول است. بعنوان شاهد و مثال به‌این نوشته توجه کنید: مؤلفی میگوید: «این کتاب به‌شما میگوید که چگونه به‌اصطلاح دوبرابر خود بشوید ــ شادان، خوب، پر و مملو ازانرژی، مطمئن و آزاد و فارغ از مراقبت. نیازی به‌پیروی از یک برنامه فکری و بدنی ندارید. بطوریکه در این کتاب خواهید دید راه رسیدن به‌این سود موعود شاید بنظر عجیب‌آید، زیرا کم‌اند آنهائیکه میتوانند به‌تحصیل سود

بدون کوشش بیاندیشند.... ولی خواهید دید این امر عملی است[۳۷]».

منش استثماری با شعار «آنچه نیاز دارم میگیرم» از دوران دزدان دریائی و فئودالها آغاز و به‌بارونهای غارتگر قرن‌نوزدهم که منابع طبیعت‌را استثمار میکردند میرسد. سرمایه‌داران منفور و ماجراجو (بقول ماکس وبر[۳۸])، که دنیا را برای سود زیر پـا میگذارند، از این نوع مردمانند، مردمانیکه ارزان میخرند و گـران میفروشند و ستمگرانه در پی قدرت و ثـروتند. بازار آزاد سده‌های هیجدهم و نوزدهم نیز که روش کارکرد آن برمبنای‌رقابت بود از این نوع‌است. عصر خودمانیز این استثمارگری عریان را در سیستم‌های خودکامه بخود دیده است، سیستمهائیکه نه‌تنها منابع انسانی وطبیعی کشور خود بلکه هرکشوری را که بتوانند مورد هجوم قرار دهند مورد بهره‌کشی قرار میدهند. آنان عمل خود را چنین توجیه میکنند که طبق قانون طبیعت حق حیات با قوی است؛ عشق و نزاکت علامت ضعف است؛ تفکر کار ترسوها و منحطین است.

در دو قرن هیجدهم و نوزدهم جهت‌گیری‌مال‌اندوزی دوش‌بدوش جهت‌گیری‌استثماری وجود داشت. مال‌اندوز محافظه‌کار و بیشتر درپی روشهای اقتصادی متد یك مبتنی براصول سالم و نگهداری آنچه بدست آمده، بود نه تحصیل ستمگرانه مال. ازنظروی دارائی سمبل«خود» او بود و نگهداری از آن ارزشی والا. این جهت‌گیری به‌شخص ایمنی زیادی می‌بخشید؛ مالکیت وی به‌دارائی

۳۷ـ از کتاب ده ثانیه‌ای که زندگی شما را تغییر خواهد داد نوشته Hal Faluey.

38- Maxweber.

و خانواده، که با شرایط نسبتاً پابرجای قرن نوزدهم حمایت میشد، دنیای امن و منظمی برای او ساخته بود. اصول اخلاقی منضبط با تکیه برکار و موفقیت بعنوان نیکی موجب احساس ایمنی بیشتری میگردید و بزندگی معنی و مفهوم مذهبی میداد. این ترکیب جهان پابرجا، دارائی پابرجا و اخلاق پابرجا در طبقه متوسط یک حس تعلق، اعتماد بنفس و غرور ایجاد کرده بود.

جهت‌گیری بازاری محصول سده‌های هیجدهم و نوزدهم نبوده بلکه مسلماً پدیده جدیدی است. در همین دوران اخیر است که بسته‌ها، برچسبها و نام علامات چه در مردم و چه در کالاها، اهمیت پیدا کرده است. مرام کار کردن اعتبار خود را از دست میدهد و جای خود را به‌مرام فروش واگذار میکند. در عصر فئودالی، تحرك اجتماعی بسیار محدود بود و کسی نمیتوانست از هویت و شخصیت خود برای پیشرفت استفاده کند. در دوران بازار رقابت تحرك اجتماعی، بخصوص درایالات متحده، نسبتاً عظیم بود هرکس «کالا را تحویل میداد» میتوانست به‌جلو بتازد. در مقایسه با دوران سابق امروزه دیگر آن امکان‌که فردبه‌تنهائی میتوانست ثروت قابل ملاحظه‌ای بدست آورد کاهش یافته است. کسی که خواهان پیشرفت است باید خودرا با سازمانهای وسیعی تطبیق دهد و توانائی ایفای نقش مورد نظر را داشته باشد.

بی‌هویتی، تهی و بی‌محتوابودن زندگی، و بی‌اراده شدن انسان سبب نارضایتی فزاینده و نیاز به‌جستجوی راه بهتری برای زندگی و هنجارهائی که بتواند شخص را به‌این مقصد راهنما باشد گردیده است. جهت‌گیری بارور که در زیر از آن بحث خواهم کرد درباره منشی

است که در آن رشد و تکامل تمام خصائل بالقوه شخص هدف اصلی بوده و دیگر فعالیتها فرعی هستند.

۲ـ جهت‌گیری بارور[۳۹]

(الف) خصوصیات کلی

از دوران ادبیات کلاسیك و قرون وسطی تا آخر قرن نوزدهم کوششهای زیادی برای توصیف شرایط انسان و جامعه خوب بعمل آمد. این توصیفها گاه در شکل فلسفی و نظری و گاه بصورت ایده‌آل بیان گردیده است. در قرن بیستم چنین نظراتی وجودندارد. تکیه بر تحلیل انتقادی انسان و جامعه است، که درآن جنبه مثبتی که انسان باید دارا باشد تلویحاً گفته شده است. شکی نیست که این انتقاد بالاترین مشخصه و شرط تکامل هر جامعه است، فقدان عقیده و معیاری که نشان‌دهنده انسان «خوب» وجامعه خوب باشد سبب سست‌کردن ایمان شخص بخود و آتیه‌اش شده است.

روانشناسی و بخصوص روانکاوی معاصر از این لحاظ مستثنی نیستند. فروید و پیروانش تحلیل‌درخشانی از شخص روان‌نژند[۴۰] نموده‌اند. توصیف کلینیکی آنان از شخصیت غیربارور (فروید آن را شخصیت Pregenical مینامد) جامع و دقیق است ـ البته نظرات تئوریك آنان محتاج تجدیدنظر است. اما منش فرد سالم، بالغ و عادی تقریباً مورد توجه قرار نگرفته، و مبهم باقی‌مانده است. وی این منش را منش شخصی میداند که در او لیبیدو دهنی و مقعدی موقع برتر خود را از دست داده و در

39- The Productive Orientation.
40- Neurotic.

تسلط تمایلات جنسی تناسلی قرار گرفته که هدف آن اتحاد جنسی با جنس مخالف است. توصیف‌منش جنسی همان تعریف منش شخصی است که میتواند بخوبی از عهده امور جنسی و اجتماعی برآید.

در گفتگو از منش بارور من در فراسوی تحلیل انتقادی در جستجوی ماهیت و منش کاملا تکامل یافته‌ای خواهم بود که هدف تکامل انسان و در عین حال کمال مطلوب اصول اخلاقی انسانی است. شاید این کاوش رهیافتی مقدماتی به‌مفهوم جهت‌گیری بارور در بیان رابطه آن با منش تناسلی فروید باشد. در واقع، اگر ما اصطلاح فروید را در زمینه لیبیدو نه در معنای لغوی بلکه در مفهوم سمبولیك آن بکار بریم دقیقاً دلالت بر باروری خواهد کرد. زیرا بلوغ جنسی یعنی توانائی برای تولید طبیعی، با بهم پیوستن اسپرم و تخم زندگی جدیدی ایجاد میشود. در حالیکه این نوع تولید درانسان و حیوان یکسان است، ولی توانائی تولید مادی‌مخصوص نوع بشر است. انسان فقط یك حیوان ناطق و اجتماعی نیست. میتوان انسان را، همچنین، حیوان مولد دانست، که قادر است مواد را تغییر شکل دهد و خرد و فکر خود را بکار برد. او نه تنها توانائی تولید را دارد بلکه «باید» تولید کند تا بتواند زندگی کند. تولید مادی بمنزلهٔ نشانی از منش، معمولی‌ترین سمبل باروری است. جهت‌گیری بارور[۴۱] شخص اشاره به یك رویه بنیادی میکند، شیوه‌ای از وابستگی در تمام قلمروهای تجربی انسان. و آن شامل پاسخهای فکری، عاطفی و احساسی نسبت بدیگران، به‌خود و اشیاء است. باروری

۴۱ــ منظور از باروری Productiveness در این کتاب مفهوم گسترده Spontaneity مذکور در کتاب گریز از آزادی است.

بمعنای توانائی انسان در بکاربردن نیروهای خود و پی بردن به‌توانـائیهای بالقوه ذاتی خـویش است. وقتی میگوئیم که «او» باید نیروهای «خود» را بکاربرد منظور این است که او باید آزاد و بـی‌نیاز از دیگری برای کنترول نیروهای خود باشد. بعلاوه منظورمان این است کـه خرد رهنمون او باشد، زیـرا انسان وقتی میتواند نیروهایش را بکارگیرد که بداند آنها کدامند، چگونه باید بکار برده شوند، و برای چه منظوری مورد استفاده قرار گیرند. باروری در این است که انسان خـود را تجسمی از نیروهـایش و مانند «هنرپیشه‌ای» بداند؛ یعنی خود همراه نیروهایش باشد و در عین حال نیروها از او بیگانه و پوشیده نباشند.

بمنظور پرهیز ازسوءتفاهمات ازاصطلاح «باروری» لازمست بطور خلاصه بگوئیم این کلمه چه مواردی را شامل نمیشود.

بطورکلی کلمه «باروری» مترادف کلمه «خلاقیت»، بخصوص در مفهوم هنری آن، است. هنرمند حقیقی نماینده کامل باروری است. اما همه هنرمندان بارور نیستند؛ مثلا یك نقاشی عادی ممکن است چیزی جـز نمایش یك مهارت تکنیکی از عکس کسی برروی پرده نقاشی نباشد. ولی شخص میتواند بطور بارور تجربه کند، ببیند، احساس کند و بیاندیشد بدون آنکه استعداد خلق چیزی مشهود یا مسمـوع داشته بـاشد. **باروری خصلتی است که در نهاد هرانسانی وجود دارد، مگـر اینکه شخص دارای نقص فکری و عاطفی باشد.**

همچنین ممکـن است اصطلاح «بارور» با کـلمه «فعال» و «باروری» با کلمه «فعالیت» اشتباه شوند بـا اینکه این دو اصطلاح میتوانند مترادف باشند. (مثلا

در منظور ارسطو از فعالیت)، اما در کاربرد امروزی فعالیت ضد باروری است. فعالیت معمولا کرداری است که باصرف انرژی موجب ایجادفعالیت در وضع موجودمیشود. برعکس کسی منفعل بشمار می‌آید که نتواند وضع موجود را تغییر داده و در آن نفوذ کند بلکه تحت نفوذ و تحرك نیروهای خارج از خود قرار میگیرد. این مفهوم فعالیت فقط استفاده ازکاربرد واقعی انرژی و تغییرات حاصله وسیله آن را دربر میگیرد، و تفاوت بین شرایط روانی حاکم برفعالیت‌ها را مشخص نمیسازد.

مثال بارز فعالیت غیر بارور فعالیت تحت‌تأثیر هیپنوتیزم است، گرچه این مثال تاحدی مبالغه‌آمیز است. کسی که تحت تأثیر عمیق هیپنوتیزم است ممکن است چشمانش باز باشد، راه برود، سخن بگوید وکاری انجام دهد. تعریف کلی فعالیت در چنین شخصی صادق است زیرا انرژی صرف میشود و تغییراتی بوجود میآید. اما اگر خصوصیت و کیفیت ویژه این فعالیت را درنظر بگیریم، متوجه میشویم که شخص هیپنوتیز شده نیست که این کارها را بموقع اجرا درمیآورد بلکه هیپنوتیزگر است که اعمال را از طریق او انجام میدهد. در حالیکه خواب مغناطیسی یك وضع مصنوعی است، اما نمونه‌ای مبالغه‌آمیز ولی مشخص از وضعی است که در آن شخص میتواند فعال بوده ولی عامل حقیقی نباشد، فعالیت ناشی از نیروهای وارده است که وی کنترولی برآنها ندارد.

یك نوع عمومی و متداول فعالیت غیربارور واکنش دربرابر نگرانی است، اعم از حاد یا مزمن، آگاهانه یا ناآگاهانه، که ریشه آن در تمایلات بی‌جهت ناشی از عصبانیت انسان امروزی است. اشکال مختلف فعالیت برانگیخته شده از نگرانی، که اکثراً هم با هم

درمیآمیزند، فعالیتی است‌که مبتنی برتسلیم به‌یا تابعیت از مرجع قدرت میباشد. ممکن است آن مقام مورد ترس، تحسین یا عشق باشد ـ که معمولا آمیخته‌ای از هرسه مورد است ـ ولی‌سبب فعالیت دستور مقام‌قدرتمند است. شخص فعال است زیرا خواسته مقام آمر چنین است، و وی نیات آن مقام را- برآورده میکند. این نوع فعالیت مخصوص اشخاص قدرت‌گرا است. از نظر این گروه فعالیت یعنی اقدام بنام شخص یا مقامی بالاتر و برتر از خود. این اشخاص میتوانند جز بنام خود بنام دیگران از قبیل خدا، بالادست و وظیفه فعالیت کنند. بالاخره چنین افرادی انگیزه خود را از قدرت بالا دست دریافت میکنند که نه قابل اعتراض است و نه تغییرپذیر، و لاجرم نمیتوانند به‌محرکهای اختیاری که از درون برمیخیزند اعتنا کنند[۴۲].

فعالیت ماشین‌وار[۴۳] مشابه فعالیت تمکینی[۴۴] است. در اینجا وابستگی بقدرت آشکار و معلوم دیده نمیشود بلکه وابستگی به‌قدرت بی‌نامی است که افکار عمومی، انگاره‌های فرهنگی، عرف یا «دانش» نماینده‌آن هستند. شخص همانطور عمل یا احساس میکند که از او خواسته میشود؛ فعالیت او اختیاری و بمیل خودش نیست زیرا از تجربه فکری و عاطفی خود او سرچشمه نمیگیرد بلکه منشأ آنها در منابع بیرونی است.

از جمله‌منابع نیرومندفعالیت انفعالات[۴۵] خردستیز

۴۲ـ قدرت‌گرا نه‌تنها مایل به‌تسلیم است بلکه همچنین میخواهد به سایرین مسلط شود. در حقیقت هردو خصوصیت سادیسمی ومازوخیسمی حاضراند و تفاوت آنها فقط در شدت و ضعف هرکدام است (به‌فصل قدرت‌گرائی از کتاب گریز از آزادی مراجعه شود).

43- automation activity.

44- Submissive activity.

45- Irrational Passions.

است. شخصی کـه اسیـر خست، مـازوخیسم، حسد و سایر اشکال آز و طمع است ناچار از اقدام است؛ اما کردار وی نه‌ارادی است و نه معقول بلکه مخالف خرد و منافع انسانی او است. چنین فـردی بطور فزاینده‌ای تغییرناپذیر و قالبی‌میشود. فعال هست اما بارور نیست.

گرچه منبع این فعالیتها غیرمعقول بوده و اشخاص عامل نه آزادند و نه خردگرا، ولی ممکنست نتیجه عملی مهم و اغلب موفقیت مادی عاید شود. در گفتگـو از باروری منظور ما فعالیتی که لزوماً به‌نتایج عملی برسد نبوده بلکه مقصود رویه‌ای است یا واکنش و جهت‌گیری نسبت به‌جهان و خود شخص در روند زندگی. آنچه‌مورد توجه است منش انسان است نه موفقیت او.

بـاروری عبارتست از درك خصوصیتهای بالقوه شخص وسیله خود او و بهره‌گیری از نیروهایش نیرو چیست؟. این کلمه دومعنای‌متضاد دارد: نیرو = توانائی، و نیرو=قدرت=تسلط. نیرو در معنای تسلط از فلج شدن نیرو در معنای توانائی بوجود میآید. قابلیت انسان در استفاده بارور از نیروهایش نشانگر توانائی و عدم این قابلیت نمایانگر ناتوانی او است. انسان میتواند با نیرو و خردش بداخل پدیده‌ها نفوذ کرده و جوهر آنها را دریابد. انسان میتواند با نیروی عشق دیـواری را که انسانها را از هـم جـدا میکند فرو ریزد، انسان میتواند با نیروی تفکر اشیائی را که هنوز وجود ندارند مجسم کند؛ و سپس بـرنامه بریزد و خلق کند، چـون توانائی نباشد رابطه انسان با جهان به‌سمت میل بـه تسلط، و اعمال قدرت نسبت بدیگران منحرف میشود، گوئی که مردم شیء‌اند نه انسان. سلطه با مرگ قرین است و توانائی با زندگی. تسلط از ناتوانی برمیخیزد

و ناتوانی بنوبه خود سبب تحکیم تسلط میشود، زیرا اگر فردی بتواند دیگری را وادار بخدمت کند نیاز او به بارور بودن بطور فزاینده‌ای فلج میشود.

کسی که نیروهایش را بطور بـــارور بکار میگیرد چگونه با جهان مربوط است؟

جهان خـــارج هرکس بدو طریق تجـــربه میشود: «تکثیری»[46] ازطریق دیدن بهمان نحوکه فیلم عکس اشیاء را ضبط میکند (گرچه حتی تکثیر محض هـــم مستلزم شرکت فعال مغز و ذهن است) و مولد[47] از طریق تصور جهان و با جان بخشیدن و خلق مجدد این تجسم جدیـــد با یاری گرفتن از فعالیت اختیاری نیـــروهای ذهنی و عاطفی خود. گرچه هرکس تاحدی باهردو طریق واکنش نشان میدهد، اما سنگینی هرکدام از دو نوع تجربه تفاوت زیادی باهم دارند. گاهی یکی از آن دو از رشد باز میماند، و بررسی چگونگی این بازماندگی که در آن یکی از دو نوع تکثیری یا مولد تقریباً غایب است امکان بهترین رهیافت[48] را به‌درك این پدیده فراهم میسازد.

نقصان رشد تـــوانائی مولد در فرهنگ مـــا بسیار پیش میآید. شخص ممکن است اشیاء را همانطور کـــه هستند (یا آنطور که فرهنگ او آنها را معرفی میکند) درك کند، ولی قادر نیست که بتصور درونی خود جان به‌بخشد. چنین شخص رئالیست تمام عیار است، کـــه ظاهر پدیده‌ها را می‌بیند اما توانائی نفوذ از سطح بـــه نکته اصلی و اساسی و دیدن آنچه را کـــه نهفته است ندارد. او اجزاء را می‌بیند ولی از دیدن‌کل عاجز است، درختان را می‌بیند ولی جنگل را خیر. حقیقت از نظر

46- Reproductively.
47- Generatively.
48- Approach.

او مجموعه‌ای است از آنچه صورت مادی بخود گـرفته است. این شخص فاقد قوه تصور نیست، اما تصور او حسابگر است، کلیه عوامل شناخته شده و موجود را باهم جمع‌کرده و طرزکار آینده آنهارا نتیجه‌گیری می‌کند.

از طرف دیگر کسی که توانائی تصور واقعیت را از دست داده باشد ناسالم است. آنکه دچار ناسلامتی روانی است یك دنیای تحقق درونی بنا میکند که به‌آن اعتماد کامل دارد؛ او در دنیای خودش زندگی میکند، و واقعیتهائی که مورد تأئید عموم است از نظر وی غیـر حقیقی است. اگر شخصی اشیائی را می‌بیند که وجود واقعی ندارند بلکه محصول تخیل او هستند دچار اوهام است، پیش‌آمدها را طبق محسوسات خود تغییر و تفسیر میکند، بدون آنکه به‌آنچه در جهان واقعی میگذرد توجه یا دست‌کم آن را تصدیق کند. شخص مبتلا به پارانوید[۴۹] ممکن است تصور کند که مورد آزار میباشد، یا یك‌گفته بی‌منظور را توطئه‌ای برای اهانت و نابودی خود تلقی کند: او معتقد است که فقدان شواهدمسلم درباره موارد بالا چیزی را ثابت نمیکند. گرچه آن گفته ممکن است بظاهر بی‌زیان باشد ولی اگر به«عمق» سخن توجه شود معنی اصلی آن آشکار خواهد شد. تحقق بالفعل در ذهن این شخص جای خود را به‌تحقق درونی داده است.

رئالیست فقط چهره سطحی اشیاء و دنیای آشکار را می‌بیند و میتواند آنرا مثل عکاسی دوباره در مغز خود تصور کند، رفتار وی بامردم و اشیاء برحسب‌ظاهر شدن آنها در آن تصویر خواهـد بود. انسان نـاسالم نمیتواند واقعیت را آنطور که هست به‌بیند؛ و واقعیت را بمنزله سمبل و بازتاب جهان درون خود میداند. این

49- Paranoid. آقای دکتر صاحب‌الزمانی اصطلاح «همـه دشمن‌بینی» را معادل این لغت بکار برده‌اند.

هردو ـ رئالیست و انسان ناسالم ـ بیماراند. بیماری شخص ناسالم که رابطه خود را با واقعیت از دست داده است طوری است‌که قادر بکار اجتماعی نیست، و بیماری رئالیست سبب تنزل مقام انسانی وی میگردد. گرچه برای انجام وظائف اجتماعی خود ناتوان نیست، اما ذهن رئالیست او چنان بعلت فقدان عمق و محتوا تغییر جهت و تغییر شکل پیدا کرده است‌که فقط قادر به‌اقدام درست درباره داده‌های مستقیم و صریح و هدفهای بابرد کوتاه است، در غیراین دو صورت همواره در معرض خطا خواهد بود. **گرچه رئالیسم بظاهر متضاد ناسالم بودن است ولی در واقع مکمل آن است.**

نقطه مقابل درست رئالیسم و ناسالمی باروری است. انسان عادی و متعادل توانائی برقرارکردن رابطه با جهان را از طریق دیدن آن بهمان طوری که هست و تجسم آن بصورتی که وسیله نیروهای خود او جان‌گرفته و غنی شده است دارد. اگر یکی از دو توانائی گفته شده نباشد شخص بیمار است؛ شخص متعادل هردو توانائی را دارد گرچه سنگینی آن دو باهم متفاوتند. وجود هردو توانائی (تکثیر و مولد) شرط اولیه باروری است؛ آنها دو قطب متضاداندکه عمل متقابلشان منبع دینامیك باروری است. در خاتمه میخواهم تأکید کنم که باروری مجموع هردو توانائی نبوده بلکه پدیده جداگانه‌ای است که نتیجه عمل متقابل آن دو میباشد.

ما باروری را شیوه‌ای از رابطه با جهان توصیف کردیم. حال این پرسش پیش میآید که آیا شخص بارور میتواند چیزی به‌بار آورد یا نه، و اگر بلی آن شیء چیست؟، گرچه باروری انسان میتواند شیء کار و هنر مادی و سیستمهای فکری تولید کند، **ولی منظور عمده**

باروری خود انسان است.

تولد فقط گامی ویژه از تداوم بی‌انتها است که با آبستنی آغاز و با مرگ پایان می‌پذیرد. هرآنچه در بین این دو قطب جریان دارد روندتولدصفات بالقوه، و وارد زندگی کردن آنها است. درحالیکه رشد جسمی خودبخود جریان دارد، البته اگرشرایط لازم موجودباشد، برعکس روند زایش درسطح‌فکری‌بخودی خود انجام‌پذیر نیست. بلکه مستلزم فعالیت بارور برای زندگی بخشیدن به خصائص بالقوه عاطفی و ذهنی انسان، و تولد «خود» شخص است. یکی از تراژدیهای انسان این است که هرگز رشد «خود» او کامل نمیشود؛ حتی در بهترین شرایط نیز فقط قسمتی از نیروهای بالقوه او متجلی میشوند. انسان همیشه قبل از اینکه تولد کامل یابد میمیرد

گرچه قصد ندارم تاریخچه باروری را شرح دهم، اما بمنظور روشن‌کردن بیشترمفهوم آن‌نکات برجسته‌ای را متذکرمیشوم. باروری‌یکی ازمنظورهای‌اصلی ارسطو در سیستم اخلاق است. او میگوید میزان فضیلت در شخص رابطه مستقیم با انجام وظیفه او دارد. درست مانند فلوت‌زن، مجسمه‌ساز یا هرهنرمند دیگر خوب آن است که جزو لاینفك عمل و وظیفه‌ای باشد که آن هنرمندان را از دیگران متمایز و معرف هنر مربوطه آنان است، خوبی شخص نیز عبارتست از عمل ذاتی مخصوص شخص که او را از دیگران مشخص میکند. این طرز عمل «فعالیت روح است که از یك اصل منطقی پیروی کرده ویا تلویحاً به‌آن‌اصل دلالت‌دارد». او اضافه میکند «اما فرقی نمیکند اگر ما خوب اصلی را در اختیار یا در معرض بهره‌برداری ذهن یا فعالیت قرار دهیم.

زیرا ذهن ممکن است بدون اینکه هیچگونه محصول‌خوبی ببار آورد راکد باقی بماند، مانند ذهن کسی‌که درخواب است و یا بنحو دیگری بکلی غیر فعال است، اما فعالیت چنین نیست، زیرا کسی که فعال است باید فعالیت کند وخوب هم فعالیت کند». از نظر ارسطو انسان خوب‌کسی است که با فعالیت خود، برهبری‌خردش، خصایص بالقوه انسانی را بتحرك وامیدارد.

اسپینوزا میگوید «من ازفضیلت ونیرو معنی‌ومفهوم یکسان درك میکنم. آزادی و سعادت انسان درخودشناسی و کوشش برای نیل بمقام بالقوه‌ای است که دارد. یعنی هرچه بیشتر نزدیك‌شدن به‌طبع انسانی». بعقیده‌اسپینوزا فضیلت معادل و برابر بهره‌جوئی‌انسان ازنیروهای خود و رذیلت درعجز شخص دربکاربردن آن نیروها است؛ از نظر وی جوهر شرارت در ناتوانی است.

گوته و ایبسن‌مفهوم‌فعالیت‌بارور راشاعرانه‌وبطور زیبائی توصیف کرده‌اند. فاوست سمبل جستجوی ابدی انسان برای‌مفهوم زندگی است. نه‌دانش و خوشی، نه زور و نه حتی زیبائی پاسخ فاوست را نمیدهند. گوته معتقد است که تنها پاسخ به‌خواسته انسان فعالیت بارور است، که معادل خوبی است.

درمنظومه پیش‌درآمد بهشت [50] خداوندمیفرماید که نه‌خطا بلکه عدم فعالیت است که انسان را ضایع و بی‌اثر میسازد.

درآخر بخش دوم فاوست‌شرط را از مفیستوفل برده است. او خطا و گناه کرده، ولی‌گناه کبیره مرتکب نشده است ــ غیر باروری. آخرین کلام فاوست این عقیده را بروشنی بیان‌میکند، که سمبل‌آن مطالبه زمین قابل کشت

50- Prologue in Heaven.

از دریا است.

درحالیکه فاوست، ایمان و اعتقاد انسان را که از خصوصیات بیشتر متفکرین در دو قرن هجدهم و نوزدهم بودنشان میدهد، «پیرگینت» نوشته ایبسن ــ که در نیمه‌دوم قرن نوزدهم نوشته‌شده ــ یك تحلیل انتقادی‌ازانسان‌مدرن وغیربارووری او است. «انسان‌مدرن‌درجستجوی‌زندگی» میتواند عنوان فرعی مناسبی برای این نمایشنامه باشد. پیرگینت معتقد است که در صرف انرژی خــود در راه بدست‌آوردن پول و کسب موفقیت برای «خود»اش اقدام میکند. او برپایه اصل «برای خودت کافی باش» زندگــی میکند، که نمایانگرآن «ترولز»[51] است؛ ونه برمبنای‌اصل انسانی «باخودت صدیق باش». گینت در پایان زندگی خود درمی‌یابد که استثمارگری و خودخواهی او مانــع شده‌اند تا خودش باشد، و متوجه میشودکه تجلی‌شخصیت ذاتی فقط زمانی میسر است که شخص بارور بوده و بتواند کیفیتهای بالقوه‌خود را بکارگیرد. خصائل‌بالقوه پیرگینت که وارد میدان زندگی نشده‌اند اورا به‌ارتکاب گناه متهم و به علت اصلی شکست انسانــی او اشاره میکنند ــ فقدان بارووری او.

تا اینجا کوشش ما در راه پژوهش خصوصیات کلی جهت‌گیری بارور بود. حال‌باید بارووری را در فعالیتهای معلوم و ویژه مورد بررسی قرار دهیم، زیرا فقط با مطالعه عینی و ویژه است که می‌توان کلیات را درك‌کرد.

(ب) عشق و تفکر بارور

تنهائی و جدائی ازجهان ویژگی‌هستی انسان‌است؛ چون بشر نمی‌تواند جدائی‌را تحمل‌کند لذا ناچار در

51- Trolls.

تلاش یافتن ارتباط و وحدت است. راههای زیادی برای تحقق بخشیدن به‌این نیاز وجود دارد؛ ولی فقط در یك راه است که او، به‌منزلـه شخصیت بی‌همتا، بی‌نقص و دست‌نخورده باقی میماند؛ طریقی که در آن نیروهای وی در روند ایجاد ارتباط آشکار میگـردند. یکی از تضادهای هستی انسان اینست که باید درعین حال هم در جستجوی نزدیکی باشد و هم استقلال، هم درپی یگانگی با دیگران باشد هم خصوصیات ویـژه خـود را محفوظ بدارد[۵۲]. همانطور که نشان‌داده‌ایم پاسخ این‌تضاد ــ و مسئله روانی انسان ــ **باروری** است.

انسان میتواند از طریق عمل‌کردن و درك‌کردن با جهان رابطه بارور برقرار کند. **انسان اشیاء را تولید میکند** و در روند خلق کردن نیروهای خـود را برماده تجربه میکند. **انسان جهـان را درك میکند** ایـن درك فکری و عاطفی و از طریق عشق و خرد است. نیروی خرد شخص را قادر می‌سازد تا از بیرون بدرون نفوذ کرده و باایجاد ارتباط فعال جوهر هدف مورد نظر خودرا بچنگ آورد. نیروی عشق به‌وی امکان میدهد تا دیوار حائل بین خود و دیگران را ازمیان برداشته وآنانرا درك کند. گرچه عشق و خرد دو شکل متفاوت از درك جهان هستند و گرچه یکی بی‌وجود دیگری امکان‌پذیر نیست ولی هرکدام بیانگر نیروی متفاوتی‌می‌باشند ــ عاطفه و تفکر ــ بنابراین باید جداگانه مورد بحث قرار گیرند.

مفهوم عشق بارور بـا مفهوم آنچـه عشق نامیده

۵۲ــ این مفهوم وابستگی بعنوان سنتز نزدیکی و یکتا بودن از بسیاری جهات شبیه مفهوم وابستگی منفصل (Detached_Attachment) درکتاب «گذرگاههای زندگی» الی چارلز موریس است، با این تفاوت که اتکاء موریس به‌طبیعت آدمی است ولی نظر من به‌منش شخص استوار است.

میشود تفاوت بسیار دارد. کمتر کلمه‌ای مانند کلمه «عشق» دارای مفهوم مبهم و سردرگم‌کننده است. این کلمه تقریباً برای بیان هر احساسی که فاقد تنفر و بیزاری باشد بکار می‌رود. کلمه عشق هرچیزی را از عشق به بستنی، عشق به سمفونی و عشق به‌نزدیکی و غیره شامل می‌شود. مردم اگر بکسی علاقمند شوند احساس عشق میکنند. آنان همچنین وابستگی و مالکیت خودرا نیز عشق مینامند؛ و در حقیقت عقیده دارند هیچ چیز از عشق ورزیدن آسانتر نیست، اشکال فقط در پیداکردن معشوق دلخواه است، و شکست در دست‌یابی به شادکامی عشق از بخت بد آنها است نه در پیدانکردن طرف مناسب. اما برخلاف این طرز تفکر عشق یک احساس بسیار مخصوص است؛ و بااینکه هرکس‌توانائی عشق‌ورزی دارد، اما تحقق بخشیدن به‌آن یکی از دشوارترین کارها است. ریشه عشق اصیل درباروری است پس میتوان آنرا «عشق‌بارور» نامید. جوهر انواع مختلف آن یکی است، خواه عشق مادر بفرزند باشد، خواه عشق ما به‌انسان یا عشق بین دوکس. (عشق به دیگران و عشق بخود نیز که بعداً درباره آنها صحبت خواهیم کرد از همین نوع می‌باشند)[۵۲]. گرچه هدفهای عشق و در نتیجه شدت و کیفیت آن متفاوتند، اما عناصر بنیادی چندی در تمام اشکال عشق بارور یکسانند. این عناصر عبارتند از **توجه، مسئولیت، احترام و معرفت.**

توجه و مسئولیت دلالت براین دارد که عشق فعالیت است نه شوری انفعالی که برکسی مسلط شود، و نه یک احساس هیجان‌آمیز که شخص دچار آن گردد. عنصر توجه و مسئولیت در عشق بارور به‌طرز زیبائی در کتاب

۵۲ـ فصل ۴ خودپسندی، عشق به‌خود، سودشخصی.

«یونس» توصیف شده‌است. خداوند به‌یونس دستور می‌دهد که به‌نینوا برود و بمردم آن‌سرزمین هشدار دهد که اگر از راه نادرستی که در پیش گرفته‌اند برنگردند تنبیه خواهند شد. یونس از این مأموریت فرار میکند زیرامی‌ترسد که مردم نینوا توبه‌کنند و خداوندآنان را ببخشد. اومردی‌است بااعتقادقوی نسبت‌به‌نظم وقانون، ولی‌تهی از عشق. وی در راه فرار خود را در شکم ماهی می‌بیند، این اسطوره سمبل انزوا و زندان است که بعلت فقدان عشق و حس مسئولیت دچار آن گردیده است. خداوند او را نجات میدهد ویونس به‌نینوا میرود. او همانطور که خداوند فرموده بود مردم را موعظه میکند و آنچه از آن میترسید روی میدهد. مردم نینوا از گناهانشان توبه میکنند و براه راست میافتند، و خداوند نیز آنانرا می‌بخشد و شهرشان را ویران نمیکند. یونس بشدت عصبانی وناامید میشود زیرا خواهان «عدالت» است نه بخشش. سرانجام برای استراحت به سایه درختی پناه میبرد، این درخت را خداوند فقط برای او رویانده بود تا وی را از تابش آفتاب درامان بدارد. چون خداوند درخت را پژمرده میکند یونس ناامید شده و با عصبانیت گله و شکایت می‌کند. خداوند پاسخ میدهد: «تو برای درختی که جهت پرورش آن رنجی متحمل نشده‌ای و یك شبه پژمرده شده افسوس میخوری. پس آیا من نینوا، آن شهر بزرگ را با شصت هزار سکنه که دست راست و چپ خود را از هم تمیز نمی‌دهند، و همچنین آنهمه گله گاو و گوسفند را، نباید مورد بخشش خود قرار دهم؟». پاسخ خداوند به‌یونس جنبه سمبولیك دارد. خداوند می‌خواهد به‌یونس بفهماند که جوهر عشق در رنج و زحمت کشیدن برای چیزی بوده و

در پرورش دادن آن است، و بعبارت دیگر عشق و تحمل رنج و زحمت جدائی‌ناپذیراند. شخص به‌چیزی عشق می‌ورزد که برای آن زحمت بکشد، و برای چیزی زحمت میکشد که به‌آن عشق بورزد.

داستان یونس میرساند که عشق نمیتواند از مسئولیت جدا باشد. یونس مسئولیتی در مقابل زندگی برادرانش حس نمیکند. اومانند قابیل، میتواند بپرسد: «آیا من پرستار برادرم هستم؟». مسئولیت وظیفه‌ای نیست که از خارج به‌کسی تحمیل شده باشد، بلکه پاسخی به خواسته‌ای است که شخص بدان علاقمند است. دوکلمه مسئولیت[۵۴] و پاسخ[۵۵] در انگلیسی دارای ریشه واحد هستند، پس مسئولیت یعنی آمادگی داشتن برای پاسخگوئی.

عشق مادری معمولی‌ترین و از نظر درك سهل‌ترین عشق بارور است. جوهر آن توجه و مسئولیت است. جسم مادر در حین تولد کودك برای او «زحمت میکشد» و پس از تولد عشق عبارت است از کوشش مادر برای پرورش فرزندش. عشق مادری موقوف بشرایطی نیست که کودك باید فراهم کند تا مورد محبت قرار گیرد، بلکه بلاشرط بوده و مبتنی برخواسته کودك و پاسخ مادر است. پس موجب شگفتی نیست اگر می‌بینیم که عشق مادر سمبل والاترین نوع عشق درهنر و دین شده‌است. در زبان عبری کلمه Rachamim از ریشه Rechem که بمعنای رحم (Womb) است عشق خداوند را به‌انسان و عشق شخص را به‌همسایه میرساند.

لکن رابطه توجه و مسئولیت با عشق چندان آشکار

54- Responsibility.
55- Response.

نیست؛ عقیده براین است که عاشق شدن نقطه اوج عشق است؛ در صورتیکه این آغاز کار بوده و فقط فرصتی است برای رسیدن به‌عشق. میگویند عشق نتیجه کیفیت مرموزی است که وسیله آن دو نفر مجذوب یکدیگر میشوند، رویدادی است که بدون کوشش پیش می‌آید. در حقیقت تنهائی و خواهشهای جنسی انسان سبب عشق‌ورزی میشود و بهیچوجه کیفیت مرموزی در بین نیست، این بردی است که آسان بدست میآید و آسان از دست میرود. شخص بطور اتفاقی مورد عشق‌ـ ورزی قرار نمیگیرد؛ بلکه نیروی عشقی او است که تولید عشق میکند ـ همانگونه که علاقه داشتن سبب مورد علاقه شدن میشود مردم میخواهند از میزان مورد توجه بودن خود آگاه شوند، اما فراموش میکنند که جوهر این کیفیت در توانائی آنها در عشق ورزیدن است. عشق‌ورزی بارور به‌کسی نشانه احساس توجه و مسئولیت به‌زندگی آن شخص چه از نظر فیزیکی و چه از لحاظ رشدو تکامل‌کلیه نیروهای‌انسانی‌وی می‌باشد. عشق‌ورزی بارور با فعل‌پذیری و تماشاگر زندگی معشوق بودن سازگار نیست، بلکه مستلزم رنج‌کشیدن‌و احساس توجه و مسئولیت در راه رشد و تکامل اوست.

بااینکه مذاهب‌یکتاپرستی ومکتبهای سیاسی پیشرو تأکید کرده‌اند که «تمام انسانها برابر آفریده شده‌اند» ولی عشق برای انسان یك تجربه کلی و عمومی نشده است. عشق‌ورزی همان عشق بفرد یا تعقیب مفهومی مبهم تلقی میشود که فقط در آینده بحقیقت می‌پیوندد. عشق نسبت به‌انسان از عشق نسبت یك فرد جدا نیست. عشق‌ورزی بارور به‌یك انسان‌یعنی ایجاد رابطه باجوهر انسانی‌وخود او بعنوان نماینده نوع بشر. ولی‌عشق‌ورزی

بیك فرد، که از عشق نسبت به‌انسان جدا باشد، عشقی سطحی و عارضی است. ممکن است گفته شود عشق به‌یك نفر با عشق مادری متفاوت است زیرا کودك ناتوان است ولی مردم خیر، و یا عقیده براین باشد که این تفاوت نسبی است. مردم همه نیاز به‌یاری داشته و وابسته به یکدیگراند وحدت و یگانگی انسانها شرط لازم برای ابراز وجود هرفرد است.

توجه و مسئولیت عناصر متشکلهٔ عشق هستند، ولی بدون رعایت احترام و شناختن طرف مورد علاقه عشق تبدیل به‌تسلط و تملك میشود. احترام ترس و هراس نیست؛ ریشه کلمه Respect به‌معنای احترام کلمه لاتین Respicere یعنی نگاه کردن است! بنابراین احترام گذاشتن یعنی دیدن شخص همانگونه که هست و آگاهی از فردیت و ویژگی‌های مخصوص او. رعایت احترام شخص بدون شناختن او امکان ندارد؛ اگر این شناخت حاصل نشود توجه و مسئولیت کور میشوند.

رهیافتی مقدماتی به درك **تفکر بارور** مستلزم آگاهی به فرق بین خرد و هوش[56] است.

هوش وسیله‌ای است برای رسیدن به‌هدفهای عملی بمنظور کشف آن جنبه‌های اشیاء که آگاهی برآنها جهت بکار بردن اشیاء مذکور لازم است. خود هدف و یا هر قضیه‌ای که پایه تفکر هوش است پرسیدنی نیست، بلکه فرض مسلمی است که ممکن است منطقی یا غیر منطقی باشد. حالت افراطی کیفیت مخصوص هوش را میتوان در شخص مبتلا به پارانوید مشاهده کرد. مثلا اگرچه مسئله او، یعنی اینکه همه علیه وی توطئه می‌چینند، غیر منطقی و عاری ازحقیقت است؛ اما روند

56- Reason and intelligence.

اندیشه او که برپایه این‌قضیه مبتنی‌است خود می‌تواند نشانگر هوش‌زیادی باشد. وی‌درکوشش برای اثبات تز ناشی از پارانوید مشاهدات خودرا بهم ربط‌داده‌و چنان دلیل منطقی‌ارائه‌می‌کندکه غالباً طوری‌متقاعدکننده است که مشکل می‌توان غیر منطقی بودن آنرا به‌ثبوت رساند. البته کاربرد هوش مخصوص مسائل محدود بـه این قبیل پدیده‌های بیمارگونه نیست. بیشتر تفکرهای ما لزوماً در راه نیل به‌نتایج عملی است، که با چهره‌های کمی و سطحی پدیده‌ها بدون تحقیق درباره ارزش نتایج متصور و بدون کوشش در فهم ماهیت و کیفیت پدیده همراه است.

خرد بعد سوم یعنی عمق است که به‌جوهر اشیاء و فرآیندها میرسد. گرچه خود از هدفهای عملی زندگی جدائی ندارد (درستی این ادعا را نشان خواهم داد) ولی وسیله بلاواسطه عمل هم نمیباشد. وظیفه آن شناختن فهمیدن، به چنگ‌آوردن وربط‌دادن شخص به‌اشیاء از طریق درك و فهم آنها است. خرد بدرون اشیاء نفوذ میکند تا جوهر آنها، روابط پنهانی آنها و معنای عمیق «خود» آنها را کشف کند. خرد دو بعدی نیست بلکه بگفته نیچه «پرسپکتیویستیك[۵۷]» است.، یعنـی تمـام مناظر وابعاد قابل تصور را اخذ میکند و نه‌فقط آنچه را که ظاهر و آشکار است. سروکار داشتن با جوهـر اشیاء به‌مفهوم سروکار داشتن با آنچه فراسوی آنها است نبوده بلکه منظور توجه به‌ویژگیهائی از پدیده است‌که اساسی، اصیل و جامع، عمومی و نافذ بوده و فارغ از جنبه‌های صوری و عارضی باشد.

حال میتوانیم به‌بررسی خصوصیات بیشتر تفکر

57- Perspectivistic.

بارور به‌پردازیم. در تفکر بارور فاعل از مفعول جدا نبوده بلکه تحت تأثیر آن است. مفعول (موضوع تفکر) چیزی مرده و جدا از شخص و زندگی او نیست؛ بلکه برعکس فاعل قویاً به مفعول خود علاقمند است، و هرچه این علاقه بیشتر باشد اندیشه او بارورتر خواهد بود. برانگیزنده تفکر در مرحله اولین کیفیت رابطه بین فاعل و مفعول است. از نظر شخص ـ فاعل ـ وقتی فرد یا پدیده‌ای موضوع تفکر ـ مفعول ـ واقع میشود که مورد علاقه وی بوده و با زندگی فردی و یا هستی انسان مربوط باشد. «حقیقت چهاروجهی» بودا تجسم زیبائی از این نکته است. بودا یك شخص مرده، یك‌شخص‌بیمار ویك شخص پیر را دید. او که مردی جوان بود عمیقاً تحت‌تأثیر سرنوشت اجتناب‌ناپذیر انسان قرار گرفت، و واکنش او به مشاهداتش سبب برانگیختن اندیشه‌اش گردید که‌نتیجه آن تئوری او ازماهیت زندگی‌وطریق‌راه نجات انسان شد. البته واکنش او تنها واکنش ممکن نبود. امروزه اگر پزشکی بااین مناظر روبرو شود شاید بفکر مبارزه با مرگ، بیماری و یا پیری بیافتد، ولی بهرحال کیفیت اندیشه او نسبت به واکنشی که به موضوع تفکر خود نشان می‌دهد مشخص می‌گردد.

در روند تفکر بارور علاقه اندیشنده به موضوع فکری خود ـ مفعول ـ محرك او است؛ شخص ازموضوع فکری متأثر شده و نسبت به‌آن واکنش نشان می‌دهد، توجه می‌کند و پاسخ می‌دهد. خصوصیات دیگر تفکر بارور عبارتند از عینیت، احترامی که اندیشنده به موضوع دارد، و توانائی او به دیدن آن به همانگونه که هست نه طبق آنچه آرزو می‌کند. تقابل عینیت و ذهنیت از ویژگیهای تفکر بارور و بطورکلی باروری

است.

وقتی می‌توان عینی بود که بتوان به پدیده‌ها همانطورکه دیده می‌شوند احترام‌گذاشت؛ یعنی بتوانیم آنها را باویژگیهای مخصوص به‌خود و وابستگی با یکدیگر ببینیم. این احترام با احترامی که درباره عشق گفتیم فرق اساسی ندارد؛ اگر من بخواهم چیزی را درك کنم باید آنرا همانطور که به‌اقتضای طبیعت خود وجود دارد ببینیم؛ این امر گرچه برای کلیه مشغله‌های فکری معتبر است، اما بررسی طبع آدمی خود مسئله بخصوصی است.

جنبه دیگر عینیت در تفکر بارور باید درباره موضوعهای تفکر جاندار و بیجان نشان داده شود: یعنی دیدن مجموع پدیده‌ها. اگر بیننده بدون توجه به مجموع موضوع به‌یك جنبه آن نگاه کند، حتی همین یك جنبه مورد بررسی را هم درك نخواهد کرد. ورتایمر[58] این نکته را مهمترین عنصر تفکر بارور دانسته است. او می‌نویسد: «روندهای بارور بیشتر دارای این ماهیت هستند: برای به‌دست آوردن درك و فهم کامل، پرسش مجدد و پژوهش آغاز می‌شود. برخی از موارد قطعی شده و در کانون توجه قرار میگیرند اما مجزا و منفرد نمی‌شوند. یك دید جدید عمیق از وضع به‌وجود می‌آید که تغییرات در معنای عملی و گروه‌بندی و غیره اقلام را دربر می‌گیرد. شخص با پیروی از آنچه ساختمان مورد قطعی شده اقتضا می‌کند به‌یك پیش‌بینی معقول می‌رسد، این پیش‌بینی ـ مانند بخشهای دیگر ساختمان ـ نیاز به‌تحقیق مستقیم یا غیرمستقیم دارد. در این مورد با دو جهت سروکار هست: به‌دست آوردن یك

58- Wertheimer.

تصویر سازگار و پایدار کلی، و دیدن آنچه مطلـوب ساختمان کلی برای اجراء آن است».

عینیت نه‌تنها مستلزم دیدن شیء یا موضوع تفکر به‌صورت واقعی آن است، بلکه شخص باید خود را نیز با چهره واقعی‌خویش ببیند. بنابراین تفکر بارور برحسب طبیعت اندیشنده که خود را در روند تفکر با موضوع فکری خود ـ مفعول ـ مربوط می‌سازدمشخص می‌گردد: این تشخیص دو وجهی شامل عینیت (برخلاف ذهنیت کاذب که‌درآن اندیشیدن‌درکنترل مفعول‌نبوده و درنتیجه به‌تباهی پیشداوری کشیـده می‌شود)، تفکـر از روی رغبت و فانتزی است. عینیت، برخلاف آنچه در نظریه کاذب «علمی» گفته می‌شود، مترادف بی‌علاقگی و بی‌قیدی و فقدان توجه نیست. چگونه می‌تـوان از سطح خارجی به‌درون اشیاء به‌منظور پی‌بردن به‌علل وروابط نفوذ کرد اگر توجه و علاقه که شرط حیاتی و سائـق کافی برای این امر پرزحمت است وجود نداشته باشد؟ هدفهای تحقیق و جستجو چگونه جز با علاقه و توجـه انسان می‌توانند شکل بگیرند؟ **عینیت به‌معنای بی‌علاقگی نیست بلکه معنی‌آن احترام‌است**، یعنی توانائی به‌تحریف نکردن و غیرواقع جلوه ندادن اشیاء و اشخاص و خود شخص اما آیا عامل ذهنی و منافع شخص، گرایش به تحریف اندیشه ندارد تا به‌نتـایج مطلوب برسد؟ آیـا فقدان علاقه شخصی شرط جستجوی علمی نیست؟ این عقیده‌که فقدان علاقه‌و سود شرطی برای شناخت‌حقیقت است سفسطه‌آمیز است. کمتر کشف یا بصیرت ممتاز را می‌توان یافت که سود متفکر انگیزه آن نبوده باشد. در حقیقت تفکری که برای سود و علاقه‌ای نباشد بی‌حاصل

و بی‌اثر خواهد بود. بودن یا نبودن سود مهم نیست بلکه آنچه اهمیت دارد **نوع سود** و رابطه آن با حقیقت است. سود شخص محرك تفکر بارور است. سود هرگز سبب تحریف عقاید نمی‌شود، بلکه آن سودهائی که با حقیقت و کشف ماهیت اشیاء مورد تحقیق ناسازگارند عقیده را منحرف می‌سازند.

این نظر که باروری توانائی ذاتی انسان است، با این عقیده که بشر طبیعتاً تنبل است و باید وادار به فعالیت شود متناقض است. این فرضیه قدیمی و کهنه است. وقتی موسی از فرعون می‌خواهد که بگذارد قوم یهود بروند و در بیابان به‌خدمت خداوند مشغول‌شوند، فرعون پاسخ می‌دهد: «شما تنبلید، و خیلی هم تنبلید» به‌نظر فرعون برده باید کار کند، عبادت به‌خداوند تنبلی است. اشخاص دیگری هم که می‌خواهند ازفعالیت دیگران بهره برند همین عقیده را دارند، و به‌نظر آنان هر کاری که در آن استثمار نباشد بارور نیست.

به‌نظر می‌رسد که فرهنگ ما خلاف آن عقیده را ارائه می‌دهد. در چند قرن اخیر انسان غربی به‌وسواس کار و فعالیت مداوم دچار شده است. وی نمی‌تواند به هیچوجه بیکار باشد. ولی این تناقض ظاهری است. تنبلی و فعالیت اجباری نقطه مقابل هم نبوده بلکه هر دو از علائم اغتشاش بیمارگونه در فعالیت صحیح انسان‌اند. در شخص روان‌نژند عدم توانایی به‌کار کردن علامت اصلی بیماری بوده و در شخص به اصطلاح «اصلاح شده[59]» ناتوانی دراستراحت و تفریح از نشانه‌های بیماری است. فعالیت اجباری نقطه مقابل تنبلی نیست بلکه مکمل آن است، متضاد این هر دو

59- Adjusted.

باروری است.

لنگش فعالیت بارور نتیجه عدم فعالیت و یا فعالیت خارج از اندازه است. گرسنگی و زور هرگز نمی‌توانند از شرایط فعالیت بارور باشند. برعکس، آزادی، امنیت اقتصادی، و سازمان اجتماعی که در آن کار معنای ابراز استعداد و توانایی انسان را داشته باشد عوامل رهبری کننده به‌توصیف گرایش طبیعی انسان برای استفاده بارور از نیروهای خود می‌باشند. خصوصیت فعالیت بارور تناوب کار و استراحت است. فعالیت، عشق و فکر بارور فقط زمانی میسر است که شخص، هر زمان که ضرورت ایجاب کند با خودش خلوت کند. توانایی گوش کردن به‌خودشرطی برای توانایی گوش کردن به دیگران است؛ محرم بودن با خود شرط لازم برای ایجاد رابطه با همنوعان می‌باشد.

۴ـ جهت‌گیریها در روند اجتماعی کردن[۶۰]

بطوریکه در آغاز این فصل اشاره‌شد، روند زندگی دو نوع رابطه را با جهان خارج دربر دارد، همسانی[۶۱] و اجتماعی کردن. در این فصل درباره اولی به‌تفصیل بحث کردیم[۶۲]، و چون از دومی در کتاب گریز از آزادی مفصلا سخن رفته است لذا در اینجا فقط خلاصه‌ای ذکر می‌کنیم.

می‌توانیم چگونگی روابط متقابل اشخاص را اقسام زیربدانیم! **وابستگی، همزیستی، کناره‌گیری**[۶۳]،

60- Socialization.
61- Assimilation.
۶۲ـ همچنین عشق را ضمن سایر فعالیتهای بارور آوردیم تا توصیف کاملی از ماهیت باروری داده باشیم.
63- Simbiatic, relatedness, withdrowal - destructivenss, love

ویرانگری و عشق.

در وابستگی وهمزیستی شخص با دیگران مربوط است اما استقلال خود را از دست می‌دهد و یا هرگز بدان دست نمی‌یابد؛ جزئی از کسی می‌شود تا از خطر تنهائی بگریزد، در این راه یا خود مجذوب طرف می‌شود و یا طرف را در خود جذب می‌کند. اولی را در اصطلاح کلینیکی مازوخیسم گویند. مازوخیسم تلاشی است برای رهایی از «خود»، گریز از آزادی و بدست آوردن امنیت به‌بهاء وابسته‌کردن‌خود به‌دیگران. اشکال این‌وابستگی بسیار است؛ و می‌توان آنرا بافداکاری، وظیفه یاعشق، موجه و منطقی جلوه داد، بخصوص اگر انگاره‌های فرهنگی این توجیه را قبول کرده باشد. گاهی تلاشهای مازوخیستی با فشارهای جنسی و لذت‌جوئی آمیخته‌است (انحراف مازوخیستی)؛ اغلب تلاشهای مازوخیستی چنان با کوششهای شخصیت برای رسیدن به استقلال و آزادی در کشمکش هستندکه سبب زجر و عذاب‌میشوند. انگیزه مستحیل کردن دیگران درخود، سادیستیك شکل فعال وابستگی همزیستی، در انواع مختلف توجیه دیده می‌شود، از قبیل عشق، حمایت وپشتیبانی خارج از حد، تسلط «موجه»، انتقام‌جوئی «موجه» و غیره، این انگیزه گاهی با محرکهای جنسی مانند سادیسم جنسی همراه است. کلیه اشکال سائق سادیستیك، به‌تمایل به تسلط بر دیگران به‌منظور مستحیل کردن آنها در خود، و تبدیل کردن آنان به‌شیء بی‌اراده در دست ما برمی‌گردد. تسلط‌کامل بردیگری جوهر وابستگی وهمزیستی است. شخصی که زیر سلطه قرار گرفته شیء تلقی می‌شود که می‌توان او را استثمار کرد، نه انسانی که برای خود هدف و غایتی دارد. هرچه این میل بیشتر

با ویرانگری آمیخته باشد بیرحمانه‌تر خواهد بود. تسلط نیکخواهانه نیز که با نقاب «عشق» پوشانده می‌شود خود نوعی سادیسم است. در حالیکه سادیست نیک‌خواه می‌خواهد که طرفش، ثروتمند، نیرومند و موفق بشود، ولی با تمام قوا کوشش می‌کند تا او آزاد و مستقل نبوده و در نتیجه متعلق به‌خودش نباشد.

بالزاك در کتاب «پندارهای برباد رفته[۶۴]» خود نمونه جالبی ازسادیسم نیکخواه ارائه می‌دهد. او رابطه بین لوسین[۶۵] و زندانبان بانیو[۶۶] را، که درکسوت راهب است، توصیف می‌کند. راهب پس از آنکه با مرد جوان که اقدام به‌خودکشی کرده بود آشنا می‌شود به‌او می‌گوید: «من تو را از مرگ نجات داده‌ام، به‌تو زندگی بخشیده‌ام پس تو متعلق به‌منی همانطور که مخلوق متعلق به‌خالق است ــ همانگونه که در قصه پریان شرق آمده است ــ و جسم متعلق به‌روح. من با دستهای نیرومند تو را در جاده قدرت نگه خواهم‌داشت، من به‌تو قول یك زندگی خوش، افتخار و عیش مدام می‌دهم. هرگز کیسه‌ات از پول تهی نخواهد بود، تو خواهی درخشید، در حالیکه من پیروزی تو را تأمین خواهم‌کرد. من قدرت را برای خاطر خود قدرت دوست دارم. همواره از خوشیهای تو لذت خواهیم برد گرچه خود از آنها کناره خواهم گرفت. خلاصه اینکه: من باتو یکی ویگانه خواهم شد... مخلوقم را عاشقانه دوست خواهم داشت، او را ذوب خواهم کرد و در قالب موردعلاقه‌ام خواهم ریخت، تا مثل پدری دوستش داشته باشم. من در درشکه

64- Lost Illusions.
65- Lucien.
66- Bagno.

در کنار تو خواهم نشست، پسر عزیزم از پیروزیهایی که بر زنان خواهی داشت لذت خواهم برد و خواهم گفت: «من این مرد جوان زیبا هستم.»

در حالیکه رابطه همزیستی رابطه‌ای نزدیک و صمیمی با شیء یا فرد مورد نظر است، گرچه به‌بهاء ازدست‌دادن‌آزادی‌است، نوع‌دیگری از رابطه وجود دارد که کناره‌گیری و ویرانگری است. شخص می‌تواند به احساس ضعف خود با کناره‌گیری از دیگران، که آنها را خطری می‌داند، فائق آید. کناره‌گیری تا حدی بخشی از آهنگ عادی رابطه هر شخص با جهان، ضرورتی برای اندیشیدن، مطالعه و تنظیم افکار و گرایش‌ها است. در پدیده‌ای که در اینجا مورد بحث است کناره‌گیری شکل اصلی رابطه با دیگران است، ولو یك رابطه منفی باشد. معادل عاطفی آن بی‌تفاوتی نسبت به‌سایرین است، که اغلب با حس مباهات بر خود متوازن می‌شود. کناره‌گیری و بی‌تفاوتی ممکن است (نه الزاماً) آگاهانه باشد؛ اما در فرهنگ کنونی ما این دو اغلب با علاقه و خوشروئی ظاهری استتار شده‌اند.

ویرانگری شکل فعال کناره‌گیری است؛ انگیزه زیان رساندن به‌دیگران ترس از زیان دیدن از طرف آنان است. چون کناره‌گیری و ویرانگری اشکال انفعالی و فعال یك نوع رابطه هستند، لذا اغلب بانسبتهای متفاوت با یکدیگر آمیخته‌اند. لکن فرق آنها بیشتر از تفاوت بین رابطه همزیستی انفعالی و فعال است. ویرانگری بیشتر از کناره‌گیری نتیجه بسته شدن راه باروری است. ویرانگری سائق زندگی کردن تحریف شده بوده و انرژی به‌کار نرفته حیات است که به‌انرژی ویرانگری زندگی تغییر شکل داده است.

عشق شکل بارور رابطه با دیگران و خود شخص است. عشق دلالت بر مسئولیت، توجه، احترام ومعرفت و آرزوی رشد و تکامل برای سایرین دارد، و بیانگر صمیمیت بین دو کس با حفظ منیت فردی است.

از آنچه تاکنون گفته شد به‌این نتیجه می‌رسیم که باید بین اشکال مختلف جهت‌گیری در روند همسانی و اجتماعی کردن نوعی وابستگی وجود داشته باشد. نمودار زیر تصویری از جهت‌گیریها و وابستگی بین آنها است که تاکنون مورد بحث قرار گرفته‌اند[67].

همسانی	اجتماعی کردن	
۱ـ جهت‌گیری غیربارور		
الف) دریافت (پذیرفتن)	مازوخیسم (وفاداری)	همزیستی
ب) استثمار (گرفتن)	سادیستیك (قدرت)	همزیستی
پ) مال‌اندوزی (نگهداری)	ویرانگری (قطعیت)	کناره‌گیری
ت) بازاری (مبادله)	بی‌تفاوت (بی‌طرفی)	کناره‌گیری
۲ـ جهت‌گیری بارور		
کارکردن	عشق‌ورزی، تعقل	

چند کلمه‌ای به‌عنوان توضیح ضرورت دارد. رویه

۶۷ـ معنی کلماتی‌که در نمودار داخل پرانتز قرار داده شده‌اند دربخش آینده شرح خواهد شد.

در جهت‌گیری‌گیرنده و استثماری دلالت بر نوع متفاوتی از رابطه متقابل نسبت به جهت‌گیری مال‌اندوزی دارد. دو رویه گیرنده و استثماری منجر به صمیمیت و نزدیکی به‌کسانی می‌شود که شخص توقع تأمین نیازهای خود را از آنها دارد، این توقع ممکن است به‌مسالمت یا با اعمال زور حاصل شود. در رویه‌گیرنده رابطه حاکم تمکینی یا مازوخیسمی است: اگر به‌شخص قوی‌تری تمکین کنم، او نیازهای مرا برآورده خواهد کرد. آن شخص منبع تمام نیکیها می‌شود، و در رابطه همزیستی شخص هرچه را که بخواهد از آن منبع دریافت میکند. اما رویه استثماری معمولا دلالت بر نوع سادیستیک رابطه دارد. اگر هرچه را می‌خواهم با اعمال زور نسبت به‌دیگری به‌دست آورم، باید به‌آن شخص مسلط شوم و او را به‌صورت فردی بی‌قدرت در حیطه قلمرو خود درآورم.

برخلاف این دو رویه رابطه مال‌اندوزی دوری از دیگران را می‌رساند. این رابطه بر پایه توقع به‌دست آوردن خواسته‌ها از منابع خارجی نبوده بلکه برپایه داشتن از طریق مصرف نکردن واندوختن استوار است. هرنوع صمیمیت با جهان خارج در این سیستم تهدیدی به‌ایمنی شخصی تلقی می‌شود. شخص مال‌اندوز مایل است مسئله رابطه‌اش را با سایرین با کناره‌گیری و یا ــ اگر جهان خارج از نظر او بیشتر از حد تهدیدآمیز باشد ــ با ویرانگری حل کند.

جهت‌گیری بازاری نیز برپایه کناره‌گیری از دیگران است، اما برعکس جهت‌گیری مال‌اندوزی، این کناره‌گیری حالت دوستانه دارد نه‌ویرانگر. تمام اصول جهت‌گیری بازاری دلالت بر تماس آسان،

وابستگی سطحی، و کناره‌گیری از دیگران در مفهوم عمیق‌تر عاطفی دارد.

۵ـ ترکیب جهت‌گیریهای مختلف

در بحث از جهت‌گیریهای مختلف بارور وغیرباور طوری سخن رفت کـه گوئی این جهت‌گیریها از هـم جدا بوده و تفاوت آشکاری با یکدیگر دارند. این طرز برداشت از لحاظ آموزشی لازم بود زیرا باید ماهیت هرجهت‌گیری را قبل از درك ترکیب آنها دریابیـم. عملا و در واقع ماهموازه با ترکیب آنها سروکارداریم یك منش منحصراً نمایانگر جهت‌گیریهـای بارور یا غیر بارور نیست.

در انواع ترکیبات جهت‌گیریها باید بین تـرکیب جهت‌گیری‌های غیر بارور باهمدیگر، و ترکیب جهت‌ـ گیری‌های بارور با غیر بارور فرق قائل شویم. در اولی قرابتهائی بین اجزاء ترکیبی وجود دارد؛ مثلا جهت‌ـ گیری گیرنده بیشتر با استثماری آمیخته می‌شود تا با مال‌اندوزی. جهت‌گیریهای گیرنده و استثمـاری در نزدیکی به‌هدف مورد نظر مشترك و در دوری از آن با جهت‌گیری مـال‌اندوزی متباین‌اند. با ایـن‌حال حتی جهت‌گیریهایی‌که کمتر بهم نزدیکند باهم درمی‌آمیزند. اگر بخواهیم به‌منش شخص پی‌ببریم باید جهت‌گیری مسلط بر او را مورد بررسی قرار دهیم.

ترکیب جهت‌گیریهای غیربارور و بارور مستلزم بحث دقیق‌تری است. جهت‌گیری کسی کاملا بارور و یا کاملا غیربارور نیست. ولی سنگینی جهت‌گیری بارور و غیربارور در ساختمان منش شخص متغییر بـوده و تعیین کننده **کیفیت** جهت‌گیریهای غیربارور است. در

تعریفی که از جهت‌گیری‌های‌غیر بارور کردیم پذیرفتیم که آن جهت‌گیریها مسلط بر ساختمان منش هستند. حال باید تعریف‌اولی را باتوجه‌به‌کیفیتهای جهت‌گیری‌های غیربارور در ساختمان منشی که در آن جهت‌گیری بارور حاکم است کامل کنیم. در اینجا جهت‌گیریهای غیربارور برعکس حالتی که حاکم بر ساختمان منش هستند معنی منفی نداشته بلکهِ کیفیتی‌متفاوت وسازنده دارند، در واقع، جهت‌گیریهای غیربارور، همانطورکه در پیش گفته شد، ممکن است جهت‌گیریهای منحرفی باشندکه در اصل عادی بوده و بخش لازم زندگی‌هستند. هر انسانی به‌منظور ادامهٔ بقاء خود باید بتواند چیزی از سایرین قبول کند، چیزی بسازد، پس‌انداز کند و مبادله کند. او همچنین باید بتواند از مرجع قدرت پیروی کند، دیگران را راهنما باشد، با خود خلوت کند و حق خود را بخواهد. اگر راه بدست آوردن خواسته‌ها و ارتباط دادن خود با دیگران در شخصی غیربارورباشد استعداد قبول کردن، سازندگی، پس‌اندازکردن و مبادله به‌حرص به دریافت، استثمار، مال‌اندوزی و بازاری تبدیل شده و این رویه‌ها روش اصلی و مسلط برای تأمین آرزوها می‌شوند. عوامل غیربارور روابط اجتماعی در شخص بارور ــ وفاداری، قدرت‌گرائی، بیطرفی قاطعیت ــ در شخص غیربارور به‌تمکین، تسلط، کناره‌گیری و ویرانگری مبدل می‌شود. پس هرکدام از جهت‌گیری‌های غیربارور، برطبق درجه باروری در کل ساختمان منش، یك جنبه مثبت و یك جنبه منفی دارد. نمودار جنبه‌های مثبت و منفی جهت‌گیریهای مختلف در زیر روشنگر این اصل است.

جهت‌گیری گیرنده (قبول کردن)

جنبه مثبت	جنبه منفی
قبول	فعل‌پذیر، بی‌ابتکار
علاقمند	بی‌عقیده، بی‌منش
صمیمی و فداکار	تمکین‌کننده
فروتن	بی‌غرور
فریبا و ملیح	انگل‌صفت
سازش‌پذیر	بی‌پرنسیب (غیراصولی)
توافق اجتماعی	نوکرصفت، فاقد اعتمادبنفس
ایده‌آلیست	فاقد واقع‌بینی
حساس	ترسو
باادب	بی‌اراده
خوش‌بین	خوش‌خیال
اطمینان کننده	فریب‌خور
دلسوز	احساساتی (سانتیمانتال)

جهت‌گیری استثماری (گرفتن)

جنبه مثبت	جنبه منفی
فعال	استثمارگر
سرفراز	متجاوز
قادر به‌مطالبه کردن	خودبزرگ‌بین
مغرور	از خود راضی
پرتحرك	تخطی‌کننده
اعتماد بنفس	بانخوت
دلربا	اغواکننده

جهت‌گیری مال‌اندوزی (نگهداری)

جنبه مثبت	جنبه منفی
فعال	فاقد قدرت تخیل
صرفه‌جو	خسیس
دقیق	بدگمان
کم‌حرف	سرد
شکیبا	بیحال
محتاط	نگران
ثابت‌قدم، استوار	عنود
تزلزل‌ناپذیر	کاهل
آرام در مقابل فشار	بیحال
مرتب	ملانقطی
منظم	وسواسی
وفادار	انحصارطلب (درباره اشخاص مورد نظر)

جهت‌گیری بازاری (مبادله)

جنبه مثبت	جنبه منفی
بااراده	فرصت‌طلب
قادر به‌تغییر	نااستوار
جوان‌مآب	بچه‌مآب
آینده‌نگر	بدون آینده یا گذشته
دارای فکر باز	غیر اصولی (بی‌پرنسیپ) و فاقد ارزش‌ها
اجتماعی	عدم تحمل تنهائی
معتقد به تجربه و آزمایش	بیهدف

کارآمد	خارج از حد فعال
کنجکاو و دقیق	عاری از حضور ذهن
باهوش	پیرو فلسفه عقلیه
شوخ	ابله
سخاوتمند	مسرف

جنبه‌های مثبت ومنفی دوعامل جداگانه نیستند. هرکدام از آنها حلقه‌ای در زنجیرهٔ تداوم هستند که به نسبت درجه جهت‌گیری بارور حاکم هویدا میشوند؛ مثلا نظم سیستماتیك منطقی وقتی بظهور میرسد که میزان باروری زیاد باشد، در صورتیکه کاهش باروری در نظم به‌غیر منطقی‌شدن، تظاهر واجبارکشیده میشود، ودر نتیجه منظور اصلی فراموش میگردد. همین امر در باره تبدیل از جوانی به بچه‌مآبی، و از غرور بـه از خودراضی بودن صادق است. فقط با دقت درجهت‌گیری های بنیادی متوجه تغییرپذیری هرشخص کـه‌معلول حقایق زیر است خواهیم شد:

۱ــ جهت‌گیری‌های غیر بارور بطرق متفاوت بـه نسبت سنگینی هرکدام باهم ترکیب میشوند،

۲ــ هرتغییر در کیفیت طبق میزان باروری موجود است.

۳ــ جهت‌گیریهای مختلف با نیروهای متفاوت در فعالیتهای مادی، عاطفی و ذهنی عمل می‌کنند.

اگر به‌این تصویر شخصیت، مزاجها و استعدادهای مختلف را اضافه‌کنیم به‌آسانی درخواهیم یافت‌که ترکیب این عناصر اساسی سبب تغییرات بیشماری در شخصیت میشود.

۴

مسائل اخلاق اومانیستیک

آشکارترین بحث درباره اصل اخلاق اومانیستیک ـ اینکه فضیلت همان پیروی از وظائف انسان نسبت بخود بوده و شر همان فلج‌کردن خویش است ـ این است که ما خودخواهی و خودپسندی را هنجار اخلاق انسانی میدانیم در حالیکه هدف اصلی اصول اخلاقی باید از بین بردن آن باشد، و بعلاوه شرارت ذاتی بشر را، که فقط ترس از تنبیه و هراس از مراجع قدرت میتوانند بازدارنده آن‌باشند، ندیده‌میگیریم. و یاممکن‌است‌بحث چنین مطرح شود که اگر انسان ذاتاً بدنیست آیا مدام در پی لذت و خوشی نیست و آیا لذت خود مخالف، و یا دست‌کم بی‌اعتنا به‌اصول اخلاقی نیست؟. آیا وجدان تنها عامل مؤثر نیست که انسان را وادار به‌رعایت فضیلت میکند، و آیا وجدان در اخلاق اومانیستیك جای خود را از دست نداده است؟ بنظر میرسد که برای ایمان‌هم دیگر جائی نیست، ولی آیا ایمان بنیاد لازم رفتار اخلاقی نیست؟

این پرسشها فرضیه‌های چندی را درباره طبع آدمی پیش میاورد و مبارزه‌ای را برای هرروانشناسی که علاقه‌مند به‌کیفیت شادی‌ورشد انسان، و هنجارهای اخلاقی راهبر به‌این هدف باشد لازم میکند. در این فصل کوشش خواهم کرد در پرتو معلومات روانکاوی و

پای‌بست تئوریك که در این فصل زیرعنوان «طبع آدمی و منش» آورده شده درباره این مسائل صحبت کنم.

۱ـ خودخواهی، عشق بخود، سود شخصی[1]

«همسایه‌اترا به‌اندازه خودت‌دوست بدار» (انجیل)

در فرهنگ کنونی خودخواهی «تابو» است. بما میاموزند که خودخواهی گناه و عشق بدیگران فضیلت است. اما این دکترین تناقض‌آشکاری باتجربه وعمل‌کرد جامعه امروزی دارد، در دکترین جامعه کنونی تصریح میشود که قوی‌ترین و مشروع‌ترین سائق انسان خودخواهی است و با پیروی از این سائق میتوان در راه منافع عمومی شرکت مؤثر داشت. اما این عقیده که خودخواهی شر و فساد است و عشق بدیگران بزرگترین فضیلت هنوز بقوت خود باقی است. در اینجا خودخواهی تقریباً مترادف با عشق بخود بکار رفته است. پس میتوان گفت که عشق بدیگران فضیلت و عشق بخود یا خودشیفتگی گناه است.

تعریف کلاسیك این اصل در الهیات «کالون» دیده میشود، که طبق آن انسان شرور و ناتوان است. انسان مطلقاً نمیتواند برپایه قدرت واستعداد خود به‌هیچ‌خوبی دست یابد. کالون میگوید: «ما متعلق بخودمان نیستیم، پس نه خرد ونه خواسته‌های ما به‌اعمال وکردارمان مسلط نیستند. ما از آن خود نیستیم پس منظور ما نباید جستجوی مقتضیات جسمی باشد. ما متعلق بخودمان نیستیم، پس بیائید تا آنجاکه ممکن است خود و آنچه را که متعلق بما است فراموش کنیم. برعکس ما از آن خدائیم و برای او هستیم، پس بیائید زندگی کنیم و

1- Selfishness, Self - love, Self - Interest.

بمیریم. زیرا همانطورکه فرمانبرداری شخص از خود بیماری کشنده‌ای است، تنها راه رستگاری در این است که خود چیزی ندانیم و چیزی نخواهیم بلکه وسیله خداوند که در پیشاپیش ما راه میرود هدایت شویم»[2] انسان نه‌تنها باید متقاعد به‌هیچ‌بودن خود باشد همچنین باید از هراقدامی‌نیز در راه خوارکردن خود فروگذار نباشد. «نمیتوانیم بدون آنکه هرچه در ما عالی وممتاز است خوار شماریم درباره خود بیاندیشیم»[3]

این تأکید برپوچی وشرارت خود میرساند که انسان نباید هیچ‌چیز را در خود دوست بدارد و احترام گذارد. ریشه این دکترین در خوار شمردن و بیزاری از خود است. کالون این نکته را روشن کرده و از عشق‌بخود با کلمه «آفت» یاد میکند، و میگوید اگر کسی علتی برای خوشی در خود بیابد عشق‌بخود گناه‌آمیز خویش را فاش ساخته است. این علاقه و عشق بخود سبب قضاوت شخص درباره دیگران و تحقیر آنان خواهد شد. بنابراین عشق‌بخود و دوست داشتن چیزی یکی از گناهان کبیره است. در عشق‌بخود عشق‌ورزی بدیگران راهی ندارد و این پدیده باخودخواهی یکسان است[4].

عقیده کالون و لوتر درباره انسان نفوذ عظیمی در تکامل جامعه کنونی غرب داشته است. آن دو پای‌بست رویه‌ای را گذاشتند که در آن شادکامی خود انسان هدف

2, 3- Johnnes Calvin, Institutes of the christian translated by John Allen.

۴ـ باید توجه داشت که محبت به‌همسایه یکی از دکترینهای بنیادی کتاب «عهد جدید» است از نظر کالون چندان مهم نیست. کالون با مخالفت پرآوازه‌ای باعهدجدید میگوید: «تقدمی‌که‌معلمین بخیرخواهی، ایمان و امید قائلند خیالی واهی و تصورات خامی بیش نیست».

زندگی نبوده بلکه شخص در فراسوی اختیار خود ابزار و فرعی در دست خداوند قادر مطلق، و یا مراجع قدرت و هنجارهائی که قدرت آنها کمتر از خداوند نیست، کشور، شغل و یا پیروزی است. کانت با این عقیده که انسان باید مقصد ومقصودی برای خودش باشد و نه‌فقط ابزار، شاید بانفوذترین اندیشمند اصول اخلاقی در عصر روشنگری بود، اما او نیز همان اعتراض را بر عشق بخود داشت. بنظر او آرزوی شادکامی برای دیگری فضیلتی است، و ذر طلب خوشی خود بودن چندان مطلوب و مستحسن نیست؛ زیراخواسته‌ای است که طبع آدمی درپی آن است و آرزوئی که از طبع آدمی برخیزد نمی‌تواند ارزش اخلاقی مثبت داشته باشد[۵]. کانت توقع شادکامی شخص را تأئید می‌کند؛ حتی در شرایط خاصی آنرا یك وظیفه‌می‌داند، زیرا ثروت، وتندرستی وامثال آنها ممکن است ابزار و وسیله انجام‌وظایف شخص باشد، بعلاوه فقدان شادکامی ـ فقر و نداری ـ گاهی مانع انجام وظیفه می‌گردند. اما عشق بخود وکوشش برای‌شادکامی خود، هرگزنمیتواند **فضیلت** باشد. کوشش‌برای‌شادکامی خود، به‌عنوان یك اصل اخلاقی، بسیار قابل اعتراض و مردود است نه بدین دلیل که دروغین است... بلکه بدین سبب که مانع اعتلاء اخلاق است.

کانت بین خودخواهی عشق بخود و سودجوئی برای خود و نخوت فرق قائل است. حتی «عشق بخود» منطقی نیز باید با اصول اخلاقی محدود شود، حس شاد-کامی برای‌خویشتن باید منکوب‌شده و فرد باید درمقایسه

۵ـ علی‌رغم تاکید لوتر برآزادی معنوی شخص علم کلام او، که در موارد زیادی با نظر کالون متفاوت است، برمبنای ناتوانی وناچیزی انسان است.

خود با قوانین اخلاقی احساس شرم کند[۶]. انسان باید از انجام وظایف خود احساس منتهای شادی کند.

به‌حقیقت پیوستن اصل اخلاقی ــ و در نتیجه شادی فرد ــ فقط در کل، در کشور و در ملت میسر است. اما رفاه کشور همان رفاه و شادکامی شهروندان نیست[۷].

علی‌رغم اینکه کانت بیشتر از کالون ولوتر به‌شئون فردی احترام قائل است، ولی حق نافرمانی فرد را، حتی از ستمکارترین حکومتها، انکار می‌کند. نافرمانی اگر پادشاهی را تهدید کند باید با مجازات مرگ سرکوب شود[۸]. کانت تمایل به‌شر را در ذات آدمی می‌داند، ومعتقد است که فشار قانون اخلاقی ضروری است تا مبادا انسان تبدیل به‌حیوان گردد و جامعه انسانی به‌هرج‌ومرج وحشیانه کشیده شود.

در فلسفه دوران روشنگری دیگران، از جمله «الوسیس[۹]»، بیشتر ازکانت برحق شادکامی فردی تأکید داشتند. این‌امر در فلسفه‌مدرن و درنوشته های اشتاینر[۱۰] و نیچه توصیف رادیکالتری پیدا کرده است. در حالیکه آن دو ازلحاظ ارزش خودخواهی درجبهه مخالف باکالون و کانت قرار دارند، ولی هر چهار اندیشمند عشق به دیگران و عشق‌بخود را جایگزین یکدیگر می‌دانند. آنان عشق به‌دیگران را ضعف و فدا شدن دانسته و آن را محکوم‌می‌کنند ولی خودخواهی، خودپسندی و عشق‌بخود را ــ ضمن‌اینکه‌تفاوت این‌خصوصیات‌را روشن‌نمی‌کنند ــ فضیلت مسلم می‌دانند. اشتاینر می‌گوید: در اینجا خودخواهی و خودپسندی باید تصمیم‌گیرنده باشند، نه

۶ــ از کتاب نوشته‌های امانوئل کانت.
۷ و ۸ــ از کتاب نوشته‌های امانوئل کانت.

9- Hevetuis.
10- Stiner.

اصل عشق و نه انگیزه‌های عشق مانند شفقت، مهربانی، خوش‌طبعی یاحتی عدل و انصاف ــ زیرا Justitia (عدالت) هم پدیده و محصول عشق است، عشق فقط فداکاری را میشناسد و فداکاری میخواهد[۱۱]».

عشقی را که اشتاینر محکوم میکند وابستگی مازوخیستی است که در آن فرد خود را وسیله شخص یا شیء دیگر قرار میدهد. وی ضمن مخالفت با این مفهوم عشق از ساختن فورمولی که بسیار مجادله‌انگیز بوده و بیان مبالغه‌آمیزی دارد خودداری نمیکند. اصل مثبتی که مورد علاقه اشتاینر بود مخالف رویه‌ای بود که مسیحیت قرنها در پیش داشت ــ و در رئالیسم آلمان زمان او متداول بود یعنی فرد را تا آن‌حد بزانو درآورند که بقدرتی تسلیم شود و مرکز خود را در نیروی خارجی بداند[۱۲]. اشتاینر فیلسوفی در ردیف کانت یا هگل نبود ولی جرأت آنرا داشت که صراحتاً در مقابل آن جنبه از فلسفه ایده‌آلیستیك که فرد متحقق را ندیده گرفته و در نتیجه قدرت ظالمانه خود را برروی وی نگه میدارد بمخالفت برخیزد.

با وجود تفاوتهای زیاد بین نیچه و اشتاینر، افکار آنان در این مورد یکسان است. نیچه نیز عشق و رعایت

۱۱ــ کتاب The ego and his own نوشته ماکس اشتاینر.

۱۲ــ مثلا یکی از فورمولهای مثبت اشتاینر این است: «اما شخص از زندگی چگونه بهره‌میجوید؟ اگر آنرا تماماً بکاربرد مثل‌شمعی میسوزد... لذت بردن از زندگی بمعنای بکار بردن تمام آن است.» فردریك انگلس یك جانبه بودن فورمولهای اشتاینر را درك کرده و خواسته است به جایگزینی کاذب خود شیفتگی با عشق بدیگران فائق آید. انگلس در نامه‌ای به‌مارکس که در آن از کتاب اشتاینر بحث کرده مینویسد: «اگر فرد متحقق و واقعی پایه واقعی انسان ما باشد خود گواه آن است که خودپرستی ــ البته نه‌تنها خودپرستی عقلی اشتاینر بلکه خودپرستی قلبی نیز ــ پایه عشق‌ورزی ما به‌انسان است.

حال دیگران را نشانه ضعف و انکار خود شخص میداند. از نظر نیچه در جستجوی عشق بودن تجسم واقعـی از بـردگـان است که چون نمیتوانند برای بدست آوردن خواسته‌های خود بجنگند لذا بعشق رومیاورند تا بلکـه از این راه به‌منظـور خویش برسند. بنابراین عشق و رعایت حال دیگران سبب فساد نـوع بشر شده است[۱۳]. نیچه میگوید که آریستوکراسی عده بیشماری را فدای منافع خود میکند بدون اینکـه کمترین احساس گناه در برابر وجدان خود بکند. جامعه باید بمنزلهٔ یك پای‌بست و داربست باشد که یك طبقه برگزیده بتواند وسیله آن به‌وظائف بالاتر، و بطورکلی به‌زندگی بالاتر برسد[۱۴]». گفته‌هـای زیـادی را میتوان بعنـوان مدرك ایـن روح خودپرستی نقل کرد. این عقاید همه فلسفه نیچه دانسته شده است. ولی نماینده هسته و روح فلسفه وی نیستند.

بدلایل زیادی نیچه عقاید خود را بشرح بالا ابـراز داشته است. اول، و مهمتر از همه، اینکه فلسفه او نیز مانند اشتاینر یك واکنش ـ طغیان ـ علیه سنت فلسفی استیلای قدرتهای خارج برفـرد بود. ثانیاً در شخصیت نیچه احساس ناایمنی و نگرانی وجـود داشت و او را وادار میکرد تا بر «ابرمرد» بمنزله واکنش در مقابل آن احساس اتکاء کند. ثالثاً نیچه تحت‌تأثیر تئوری تکامل و «بقای انسب» قرار داشت. با وجود این تفسیر و تعبیر باز نیچه به‌تضاد بین عشق بدیگران و عشق بخود معتقد بود؛ اما عقاید او محتوی مطالبی اساسی است که میتواند بطلان این دوگانگی کاذب را ثابت کند. عشقی کـه او به‌آن حمله میکند ریشه‌اش نه در قدرت شخص بلکـه در

۱۳ـ The Willto Power (فردریك نیچه).

۱۴ـ Beyond good And Evil (فردریك نیچه).

ضعف شخص میباشد. «عشق بهمسایه شما عشق بد شما است، از دست خود بهمسایه پناه میبرید ولی بوی منت میگذارید، اما من این‌حالت شما را درك میکنم» او اضافه میکند «شما طاقت تحمل خود و عشق بخود را ندارید[۱۵]». بعقیده نیچه فرد ویژگی بسیار عظیمی دارد[۱۶]. فرد قوی کسی است که «محبت، نجابت، عظمت روح واقعی دارد، در دادن متوقع‌گرفتن‌نیست، نمیخواهد که با مهربان بودن برتر شود[۱۷]». وی همین فکر را در کتاب «چنین گفت زرتشت» نیز بیان میکند: «کسی‌که بطرف همسایه‌اش میرود در جستجوی خودش است و از گم‌شدنش راضی است.»

چکیده نظر بالا این است: عشق‌پدیده وفور است و حکم قضیه آن موکول به‌نیروی فردی است که میتواند بدهد. عشق تأئید و بارووری است و بگفته نیچه در پی آن است که آنچه را که مورد عشق‌ورزی است خلق کند. عشق‌ورزی بدیگری اگر از نیروهای باطن برخیزد فضیلت است، ولی اگر گویای ناتوانی در «خود» بودن باشد رذیلت است[۱۸]. در هرحال باید خاطرنشان کنم که نیچه مسئله رابطه بین عشق بخود و عشق بدیگران را حل نشده باقی گذاشت.

این دکترین که خودخواهی بدترین شر و فساد بوده و عشق بخود عشق بدیگران را نفی میکند بهیچوجه محدود به‌علم الهیات و فلسفه نیست، بلکه عقیده‌ای است که در خانه، مدرسه، سینما وکتاب نیز ترویج میشود. «خودخواه مباش» جمله‌ای است که به‌میلیونها کودك

۱۵ــ چنین گفت زردشت (نوشته نیچه).
۱۶ و ۱۷ The Will to Power، (نوشته فردریك نیچه).
۱۸ــ The Twilight of Idols، (نوشته فردریك نیچه).

نسلها گوشزد شده است. اما معنی آن تا حدی مبهم است. بیشتر مردم معنی‌آنرا درخودخواه نبودن، رعایت دیگران و علاقه و توجه به‌همنوعان دانسته‌اند: اما در واقع معنی آن جمله گسترده‌تر از اینها است. خودخواه نبودن یعنی جامه عمل نپوشاندن به‌آرزوهای خویش، دست‌کشیدن از خواسته‌های خود بخاطرخواسته‌های مرجع‌قدرت. بالاخره «خودخواه مباش» همان ابهامی را دارد که در کالونیسم دارد. جمله به‌غیراز مفهوم‌ظاهری‌خود این معانی‌را نیز دارد: «به‌خودت عشق مورز»، «خودت نباش» خود را تسلیم چیزی بکن که از تو مهمتر است، به‌یك نیروی خارجی و یا نیروئی که درونی تلقی میشود، یعنی «وظیفه». جمله «خودخواه مباش» یکی از قوی‌ترین ابزارهای ایده‌ئولوژیکی برای‌جلوگیری‌ازتکامل‌شخصیت و اقدام و عمل بدلخواه شده است. با این شعار از مردم خواسته میشود که بهرنوع از خودگذشتگی و تسلیم‌کامل تن در دهند: فقط آن اعمال از روی خودخواهی نیست که درخدمت خود فرد نبوده بلکه بسود شخص یا شیء خارجی باشد.

باید تکرار کنیم که این تصویر تا حدودی یك بعدی است. زیرا علاوه‌براین دکترین‌که شخص‌نباید خودخواه باشد، عکس آن نیز در جامعه امروزی تبلیغ میشود: نفع شخصی را در نظر بگیر، برطبق آنچه برای تو بهترین است عمل کن؛ واگر بدین روش عمل کنی در عین‌حال بزرگترین قدم را در خیروصلاح سایرین نیز برداشته‌ای در حقیقت این عقیده که خودخواهی پایه رفاه عمومی است، پای‌بستی است که رقابت جامعه برروی آن بنا شده است. شگفت‌انگیز است‌که‌این دواصل متضاد درفرهنگها کنارهم تعلیم داده میشود. یکی از نتایج این تناقض

سردرگمی فرد است. شخص که در بین دو دکترین گیر کرده است نمیتواند شخصیت خود را تعالی بخشد. این سردرگمی بارزترین علت سرگردانی و درماندگی انسان است.

این عقیده‌که عشق بخـود همان خودخواهی بوده و شق‌دیگری ازعشق بدیگران‌است‌درالهیات، فلسفه وافکار عمومی‌نیز رسوخ کـرده است؛ همان دکترین در تئوری عشق بخود[۱۹] فروید نیز بزبان علمی بیـان شده است. طبق نظریه فروید مقدار ثابتی لیبیدو وجـود دارد. در کودك تمام لیبیدو وجود خود او را در بـر میگیرد، که فروید آنرا «عشق بخود اولیه» مینامد. طی دوران تکامل فرد لیبیدو از وجود شخص به‌سایر اشیاء نقل‌مکان‌میکند. اگر از رابطه شخص با شیء جلوگیری شود لیبیدو او دوباره از اشیاء به‌وجود او منتقل میگردد که به‌آن «عشق بخود ثانوی» گفته میشود. بنظـر فروید هرچـه بیشتر عشق بجهـان خارج متوجه شود عشق بخـود کمتر باقی میماند و برعکس. بنابراین او پـدیـده عشق را ضعف عشق بخود توصیف میکند زیرا تمام لیبیدو به‌شیء در بیرون شخص متوجه شده است.

این پرسشها مطرح‌اند: آیا بـررسی روانشناسی تضاد بنیادی و وضع علی‌البدل بین عشق بخود و عشق بدیگران را تأئید میکند؟ آیاعشق همان‌پدیده خودخواهی است یا آن دو مخالف یکدیگرند؟ بعلاوه آیا خودخواهی انسان امروزی همان علاقه بخودشخص باتمام بالقوه‌های هوش و عاطفه و حساسیت او است؟ آیا انسان جزئی از نقش اجتماعی ـ اقتصادی خود نیست؟. آیا خودخواهی مترادف عشق بخود است یا معلول فقدان آن؟

19- Narcissism.

پیش از آغاز بحث درباره مفهوم خودخواهی و عشق بخود از دید روانشناسی باید به‌این اشتباه منطقی که عشق بدیگران و عشق بخود جنبه انحصاری‌متقابل دارند تکیه کنیم. اگر عشق‌ورزی بهمسایه بعنوان یك انسان فضیلت است، پس عشق بخود نیز باید یك فضیلت باشد ـ نه شر و فساد ـ زیرا منهم انسانم. معنی و مفهومی از کلمه انسان نداریم که در آن‌خودمن‌مستثنی شده باشم. دکترینی که این استثناء را داشته باشد دارای تناقض ذاتی است. این دستور انجیل که «همسایه‌ات را به‌اندازه خودت دوست بدار» میرساند که احترام به منزلت و فردیت خود، عشق به«خود» و درك آن نمیتواند از احترام و عشق و درك نسبت به‌شخص دیگرجدا باشد. عشق بخود با عشق به‌دیگران وابستگی ناگسستنی دارد.

حال به‌قضایای اساسی روانشناسی رسیده‌ایم که نتیجه‌گیری بحث ما برآن استوار است، این قضایا کلا بدین شرحند: نه‌تنها دیگران بلکه خود ما نیز «موضوع» احساسات و گرایش‌های‌خودهستیم؛ گرایش و رفتار نسبت بدیگران و خودما متباین‌ومتضادنبوده بلکه‌اساساً مربوط به‌یکدیگرند. باتوجه به‌مسئله‌ای‌که مطرح است این‌گفته بدان‌معنی است‌که: عشق بدیگران وعشق بخود جایگزین یکدیگر نیستند، بلکه برعکس عشق بخود در تمام اشخاصی که توانائی عشق‌ورزی بدیگران رادارند یافت میشود. **در مواردی‌که پای ارتباط بین «موضوعها» و خود شخص در میان است عشق قابل تقسیم نیست.** عشق اصیل بیانگر بارآوری بوده و توجه، احترام مسئولیت و معرفت را میرساند. آن بمعنای «اثر» در مفهوم متأثرشدن وسیله کسی نیست بلکه‌کوشش مثبتی است برای رشد و شادی (معشوق)، که برپایه توانائی

عشق ورزیدن استوار است.

عشق‌ورزی بیانی از نیروی عشق است، و عشق‌ورزی بدیگری از قوه بفعل در آوردن و تمرکز دادن این نیرو در شخص موردنظر است. این عقیده رومانتیك که انسان در دنیا فقط میتواند به‌یك نفر عشق بورزد و پیدا کردن او شانس بزرگی برای شخص میباشد، درست نیست و همچنین این عقیده که عشق‌ورزی به‌آن فرد مستلزم پس‌گرفتن عشق ازدیگران‌است حقیقت ندارد. عشقی که فقط نسبت به‌یك نفر تجربه شود، عشق‌نیست بلکه یك وابستگی همزیستی است. ثبات‌بنیادی موجود درعشق بمنزلهٔ نمونه‌ای ازکیفیتهای اساسی انسانی متوجه «معشوق» میشود. «تقسیم کار»، به‌اصطلاح ویلیام جیمز، که در آن شخص بخانواده‌اش عشق میورزد ولی احساسی به «بیگانه» ندارد نشانه عدم توانائی بعشق‌ورزی است. برخلاف آنچه اغلب تصور میشود، عشق به‌انسان انتزاعی نیست که بدنبال عشق بیك فرد آمده باشد بلکه مقدمه آن است که با عشق ورزی به‌افراد مشخص بدست میآید.

از این گفته نتیجه میگیریم که «خود» من، نیز در اصل باید مانند شخص دیگر موضوع وهدف عشق من باشد. **تایید واثبات زندگی، شادی، رشد، آزادی شخص از توانائی او بعشق‌ورزی نشأت میگیرد؛** بعبارت دیگر ریشه آنها در توجه، احترام، مسئولیت و معرفت است. اگر کسی قادر بعشق‌ورزی بارور باشد، بخود نیز عشق میورزد؛ اگر نتواند بدیگران عشق بورزد بهیچوجه توانائی عشق بخود را نیز نخواهد داشت.

با فرض اینکه عشق‌ورزی بخود و دیگران در اصل بهم‌مربوطند، چگونه میتوانیم خودخواهی را که هرگونه

علاقه بدیگران را نفی میکند توصیف کنیم؟ شخص خودخواه فقط بخود علاقمند است، همه‌چیز را برای‌خود میخواهد، از دادن لذتی نمیبرد، لذت او در گرفتن‌است. دنیای خارج از نظر این شخص فقط جائی برای بهره- برداری شخص است؛ وی توجهی به‌نیازها و احترام و منزلت سایرین ندارد. جز خود کسی یا چیزی را نمی- بیند، قضاوتش درباره اشخاص واشیاء از دید قابل استفاده بودن برای خودش است؛ واساساً فاقد توانائی عشق‌ورزی است. آیا این‌ثابت نمیکندکه علاقه‌بدیگران و علاقه بخود جایگزین‌های غیرقابل اجتناب یکدیگر هستند؟ اگر خودخواهی و خودشیفتگی به‌یك معنی بود چنین میبود. اما این همان سفسطه‌ای است که ما را در حل مسئله خود به‌نتیجه اشتباه‌آمیز کشیده است **خودخواهی و عشق بخود نه‌تنها به‌یك مفهوم نیستند بلکه نقطه مقابل هم میباشند.** خودخواه خودرا کم دوست دارد نه زیاد؛ و در حقیقت ازخود بیزار است. این‌فقدان علاقه و توجه بخود، که فقط یکی از نشانه‌های عدم باروری است، شخص خودخواه را تهی و بی‌اثر میسازد. وی‌لزوماً ناشاد بوده و بانگرانی بزندگی‌می‌آویزد وخود راه‌رسیدن به‌خوشنودیها را بخود می‌بندد. او بظاهرزیاده از حد مراقب خویش است ولی عملا بیهوده کوشش دارد تا شکست خود را در راه مراقبت از «خود» حقیقی خویش بپوشاند. فروید عقیده دارد که آدم خودخواه عاشق خویش است، گوئی که عشق خود را از دیگران پس گرفته و به‌شخص خود معطوف داشته است. **گرچه شخص خودخواه توانایی عشق‌ورزی بدیگران را ندارد، ولی توانائی عشق بخود را نیز فاقد است.**

مقایسه خودخواهی با علاقه مشتاقانه بدیگران،

مثلا مانند مادری که اشتیاق خارج از اندازه براو مسلط است، درك معنی آنرا آسانتر میکند. چنین مادری ضمن اینکه آگاهانه باور دارد که شیفته فرزندش است ولی در حقیقت حس دشمنی واپس زده شده عمیقی نسبت به‌او دارد. علاقه بیحد وی نه از عشق زیاد بلکه برای جبران عدم توانائیش در عشق‌ورزی بفرزند است.

این تئوری ماهیت خودخواهی با تجربه روانکاوی بـر روی روان‌نژندی «ناخودخواهی» بـه‌اثبات رسیده است، این علامت دراشخاصی‌که مبتلا به‌سایر بیماریهای روان‌نژندی هستند نیز دیـده میشود نظیر، افسردگی، خستگی، عـدم توانائی بکـار کردن، شکست در رابطه عشقی و غیـره. «ناخودخواهی[20]» نـه تنها عـلامت بیماری نیست، بلکه اغلب رویه جبران‌کننده‌ای است که دارندگان آن برخودمی‌بالند. شخص ناخودخواه چیزی‌را برای خود نمیخواهد، فقط برای دیگران زندگی میکند؛ افتخار دارد که خود را مهم تلقی نمیکند. نمیداند چرا علیرغم ناخودخواهی ناشاداست، وروابطش‌بانزدیکانش رضایت‌بخش نیست. میخواهد هرچه را که دراو علامت بیماری است زدوده شود ــ بجز ناخودخواهی. آزمایش تحلیلی نشان میدهد که ناخودخواهی چنین فردی جدا از سایر علائم بیماری نبوده بلکه جزئی از آنها است؛ و حتی گاهی مهمترین آنها، که توانائی عشق‌ورزی ولذت بردن او را فلج کرده و دچار دشمنی بازندگی شده و در پشت ظاهر ناخودخواهش خودمحوری شدیدی پنهـان است. این‌شخص‌معالجه‌پذیراست‌بشرط‌آنکه‌ناخودخواهی وی نیز همراه با سایـر بیماریهـای غیـر بارورش، که‌ریشه درناخودخواهی‌وسایر ناراحتی‌ها دارد، بیماری

20- Unselfishness.

تلقی شود.

ماهیت ناخودخواهی بویژه در تأثیر آن برسایرین و بیشتر در فرهنگگ ما آشکار میشود، مانند اثری که مادر ناخودخواه برفرزندش دارد. این مادر عقیده دارد که فرزندش با ناخودخواه بودن او مورد محبت قـرار گرفتن را تجربه کرده و معنی عشق را درك خواهدکرد. ولی اثر ناخودخواهی او بهیچوجه انتظاراتش‌را برآورده نمی‌کند. کودکان شادی کسی را که مورد عشق و محبت قرار گرفته است از خود نشان نمیدهند؛ آنان نگران، مشوش، هراسان از مخالفت مادر بوده و سعی در بجا آوردن انتظارات او را دارند. معمولا این کودکان تحت تأثیر دشمنی پنهان مادرشان با زندگی، که آنرا حس می‌کنند ولی نمی‌شناسند، بوده و سرانجام خود از همان دشمنی اشباع‌میشوند. رویهمرفته تأثیرمادر ناخودخواه با مادر خودخواه چندان فرقی ندارد. و درحقیقت اولی بدتر است زیرا ناخودخواهی مادر مانع تنقید فرزندان از وی است. آنان ناچارند که مادر را ناامید نکنند. زیر ماسك فضیلت به‌این کودکان یـاد داده می‌شود کـه از زندگی بیزار باشند. اگر اثر مادری با عشق‌بخود اصیل مورد بررسی قرار گیرد معلوم خواهد شد که شناساندن عشق، شادی و خوشی به‌کودك همان‌اثر عشق و محبت مادر بخود شیفته است.

حال که خودخواهی و عشق بخود را مورد تجزیـه تحلیل قرار دادیم میتوانیم به‌بحث دربارهٔ **سود شخصی** کـه یکی از سمبل‌های اصلی جامعه امـروزی است، بپردازیم. این پدیده حتی از دوپدیده‌دیگر مبهم‌تربوده، و این ابهام فقط زمانی بهتر درك میشود که گسترش تاریخی مفهوم سود شخصی بحساب آورده شود. مسئله

این است که سود شخصی چیست و چگونه تشخیص داده میشود.

دو رهیافت بنیادی به‌این مسئله وجود دارد. یکی رهیافت عینی استکه اسپینوزا فورمول آنرا ابداع‌کرده است. از نظر او سود شخصی یا در جستجوی سود خود بودن با فصیلت یکسان است. اسپینوزا میگوید «شخص هرچه بیشتر برای سود خود کوشش کند و توانائی جستجوی آنرا داشته باشد صاحب فضیلت بیشتری است. از طرف دیگر بی‌توجهی به‌سود شخصی نشان اهمیت شخص است[۲۱]». طبق این نظر سود و علاقه شخصی عبارتست از حفظ هستی و وجود که همان فعلیت دادن به‌صفات بالقوه خویش است. مفهوم سود شخصی عینی است چون تصور «سود» برحسب احساس ذهنی‌سود نبوده بلکه برحسب طبع انسانی که عینی است میباشد وانسان فقط یك سود و علاقه حقیقی دارد و آن گسترش کامل صفات بالقوه انسانی اوست. همانطور که عشق‌ورزی نسبت بکسی فقط زمانی‌میسر استکه خود او و نیازهای حقیقی‌اش را بدانیم باید خودرا نیز بشناسیم تابتوانیم منافع و علائق خود وراه تأمین آنها را دریابیم. اگر انسان‌نفس‌خود و نیازهای‌حقیقی خود را ندیده بگیرد و نداندکه دانش و اطلاع عامل تعیین‌کننده اجزاء سود شخصی‌استدرموردمنافع‌خود دچارفریب باطن‌خواهدشد.

در سیصد سال اخیر مفهوم سود شخصی بطور فزاینده‌ای تنگتر شده و سرانجام بمعنای معکوس آنچه اسپینوزا می‌اندیشید درآمده، و معادل و مترادف خود خواهی شده است که هدف دارنده آن کسب مال، قدرت و پیروزی است؛ و بجای آنکه معادلی برای فضیلت‌باشد،

۲۱ـ اصول اخلاق نوشته اسپینوزا.

غلبه برآن یك دستور اخلاقی شده است.

برداشت ذهنی از سود شخصی که اشتباها بعوض برداشت عینی از آن شده سبب این تباهی درمعنی گردیده است. چون سود شخصی دیگر وسیله طبع آدمی و نیازهای او تعیین نمیشد؛ در نتیجه امکان اشتباه انکار شد و در عوض گفته شد که هر چه انسان احساس میکند همان نماینده سود شخصی واقعی است.

مفهوم امروزی سود شخصی ترکیبی عجیب از دو منظور متضاد است: منظور کالون و لوتر از یك طرف و منظور متفکرین پیشرو نظیر اسپینوزا از طرف دیگر. کالون و لوتر گفته‌اند که انسان باید حس سود شخصی را سرکوب و خاموش کند و خود را فقط ابزاری برای مقاصد خداوند بداند. ولی اندیشمندان پیشرو توصیه کرده‌اند که انسان باید غایتی برای خودش باشد و نه وسیله برای مقامی که از خود فراتر است. انسان محتوای دکترین کالون را پذیرفته ولی جنبه مذهبی آن را بدور انداخته است. خود را بصورت ابزار درآورده است، اما نه ابزار در راه خواسته‌های خداوند بلکه برای پیشرفت صنعتی؛ کار کرده و پول جمع کرده است ولی نه‌برای لذت خرج کردن و بهره‌گیری از زندگی بلکه برای پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و نیل به‌موفقیت. بگفته ماکس وبر زهد رهبانی جای خود را به **زهد این جهانی درونی** داده که در آن دیگر شادی و شادکامی فردی هدف واقعی زندگی نیست. اما این رویه از منظور کالون جدا شده و با آنچه درمفهوم پیشرفته سودشخصی گفته شده درآمیخته است، مفهوم مذکور بما میآموزد که انسان حق ـ واجبار ـ دارد که سود خود را هنجار عالی زندگی قرار دهد. نتیجه اینکه بشر امروزی بر اصل

انکار خود «**زندگی میکند**» و بـــه‌اقتضای سود شخصی می‌اندیشد. عقیده دارد که بمقتضای منافع خود عمل میکند و حال آنکه هدف اصلی وی پول و موفقیت است؛ و نمیداند که مهمترین خصوصیات بالقوه انسانی وی صورت عملی بخود نگرفته و خود را در روند جستجوی آنچه بخیالش برای او بهترین است گم کرده است.

تباهی معنی سود شخصی رابطه معلولی نزدیك با تغییر مفهوم «خود» دارد. در قرون وسطی انسان خود را جزئی اصلی از جامعه اجتماعی و مذهبی میدانست که در آن نقش «خود» خود را میدید زیرا هنوز فردی مستقل از گروه خود نشده بود. از آغاز عصر جدید که انسان با تجربه کردن خود بصورت یك شخصیت مستقل روبرو گردید هویتش مسئله‌ای شد. در دو قرن هیجدهم و نوزدهم مفهوم «خود» بطور فزاینده‌ای تنگتر شد، و فقط به‌دارائی شخص اطلاق گردید. فورمول این مفهوم از «خود» دیگر «من همانم که فکر میکنم» نبود بلکه «من انم که دارم» شده بود[۲۲].

۲۲ـ ویلیام جیمز این موضوع را بروشنی بیان کرده‌است، او میگوید: «برای داشتن «خود»ی که بتوانم بدان علاقمند باشم، «طبیعت» باید بمن شیئی عرضه کند که توجه کافی مرا جلب کرده و تمایل غریزی من آنرا بخاطر خودش تحسین نماید... پس جسم من و آنچه نیازهای او را برآورده میکند هدفهای اولیه منافع خودپرستانه من هستند، که بطور غریزی معین شده‌اند. سایر موارد ممکن است بطور مشتق و فرعی مورد توجه و علاقه قرار گیرند، از طریق پیوند با سایر چیزها، اعم از وسایل یا عادات همراه با آنها؛ و بااین ترتیب هیجانات اولیه خودپرستی میتواند گسترش یافته و مرزهای خود را تغییر دهد. این نوع سود معنی واقعی کلمه‌ای است که منظور من است (از کتاب اصول فلسفه) ویلیام جیمز در جای دیگر مینویسد: «روشن است که مشکل بتوان بین آنچه شخص «من» و آنچه «مال من» مینامد خطی کشید. ما دربـــاره اغلب چیزهائی که از آن ما هستند همانطور احساس و عمل میکنم که درباره خودمان. شهرت ما، فرزندان ما، کار محصول دستهای ما ممکن است به ←

طی چند نسل گذشته، زیر نفوذ فزاینده بـازار، مفهوم «خود» از جمله «من آنم که دارم» به‌جمله «مـن همانم که تو میخواهی» تبدیل شده است[۲۳]. کسی که در اقتصاد بازاری زندگی میکند خود را کالائی حس میکند. از خودش جدا افتاده است، همانطور که فروشنده کالا از آنچه میفروشد جدا میشود. او بخود علاقمند است، علاقه شدیدی به موفقیتش در بازار دارد، امـا «او» رئیس است، کارفرما است، فروشنده است ـ و در عین حال کالا است. سودشخصی وی در سود «او» است، که «خودش» را بعنوان کالا بکار گرفته که باید مناسبترین قیمت را در بازار شخصیت بدست آورد.

«سفسطهٔ سود شخصی» درانسان امروزی‌را هیچکس بهتر از «ایبسن» در «پیرگینت» توصیف نکرده است. پیرگینت تصور میکند که تمام زندگی او وقف دست‌یابی به منافع «خود»ش است. او این «خود» را چنین توصیف میکند:

«خود» گینتیان
ـ کوهی از آرزوها، اشتها و آمال
«خود» گینتیان

→ اندازه جسم و تن‌مان پیش ما عزیز باشند، و در دفاع از همه آنها یکسان عمل کنیم. در معنای گسترده‌تر «خود» شخص عبارت از مجمـوع آن چیزهائی است که او آنها را «مال من» مینامد، که این نه‌تنها شامل جسم و تن و نیروهای فیزیکی است بلکه لباس، خانه، همسر، فرزندان، اسلاف ودوستان، شهرت و نوشته‌ها، زمین واسبان و کشتی تفریحی و حساب بانکی او را نیز در بر میگیرد. همه این چیزها هیجان و عاطفه مشابهی در شخص برمیانگیزند. اگر آنها بدرخشند انسان خود را پیروز حس میکند و اگر افول کنند و به‌کاستی گرایند سبب یأس شخص می‌شوند ـ البته در مورد هرکدام نه بیك میزان بلکه در همه موارد یکسان.

۲۳ـ Pirondello در نمایشنامه‌های خود این مفهوم «خود» و«شك در خود» ناشی از آنرا تشریح کرده است.

دریائی است از هوسها، ادعاها و اشتیاقها،
در حقیقت همان است که سینه‌ام را پر کرده
است
و در نتیجه چیزی شده‌ام که هستم و همانگونه
زندگی میکنم

گینت در پایان زندگی متوجه میشود که خود را فریب داده است؛ و در حالیکه از اصل «سود شخصی» پیروی کرده ولی نتوانسته است منافع حقیقی «خود» را بشناسد، و در نتیجه «خود»ی را که درصدد بود نگهدارد از دست داده است. به‌او میگویند که هرگز خودش نبوده است، بنابراین باید مانند ماده خامی دوباره در کوره افکنده شده و ذوب شود. متوجه میشود که طبق اصل «ترول» زندگی کرده است: «برای خودت کافی باش» که مخالف اصل انسانی «با خودت صدیق باش»است. وحشت بیهودگی و پوچی او را فرا میگیرد، و چون متوجه میشود که «خود»، موفقیت و تملك از او سلب شده چاره‌ای جز تسلیم به‌آن وحشت پیدا نمیکند. ناچاراذعان میکند که در کوشش برای بدست‌آوردن تمام ثروت جهان روح خود ــ و یا به تعبیر من «خود» خویش ــ را از دست داده است.

معنای تباه شده سود شخصی که در جامعه کنونی رایج است سبب حمله به دموکراسی از طرف ایده‌ئولوژیهای توتالیتر مختلف شده است. اینان ادعا میکنندکه‌سرمایه‌داری اخلاقا مردود است زیرا براصل سود شخصی استوار میباشد، و از برتری سیستمهای خود تعریف میکنند زیرا به گفته خودشان برمبنای ناخود-خواهی استوار بوده و کشور و نژاد و سرزمین و میهن سوسیالیستی را بر فرد مقدم میدارد. این انتقاد تأثیر

زیادی بجا میگذارد زیرا اشخاص زیادی بر این عقیده‌اند که در پیروی از نفع شخصی شادی و خوشنودی وجـود ندارد، لذا در جستجوی یگانگی وسیـع و مسئولیـت مشترك بین انسانها هستند.

نیازی به‌صرف وقت‌زیاد برای‌بحث درباره ادعاهای توتالیترین‌ها نیست. زیرا آنان در ادعای خـود صادق نیستند. چون خودخواهی افراطی خـود را در مـقام «برگزیدگان» که میخواهند بر اکثریت مسلط شده واین استیلا را حفظ کنند با این شعارها استتار میکنـند. ایده‌ئولوژی ناخودخواهی آنان وسیله فریب دادن مردمی است که در کنترل طبقه برگزیده‌اند وهمچنین بمنظور تسهیل استثمار و اداره کـردن آنها است. بـعـلاوه ایده‌ئولوژیهای توتالیترین اصل ستمکاری وخودخواهی را در تمام کشور اعمال ولی آنرا اصل ناخودخواهی جلوه میدهند و با این عمل وضع را پیچیده و مبهـم میکنند. هر فرد باید خود را وقف رفاه اجتماعی کند، ولی دولت مجاز به پیروی از منافع خویش است بدون اینکه توجهی به‌رفاه عموم داشته باشد. اما صرفنظر از اینکه دکترین‌های توتالیتر به خودخواهی افراطی مبدل شده‌اند، در واقع بمنزله تجدید حیـات عقیده دینـی مبتنی بر ناتوانی ذاتی بشر و نیاز به‌تمکین و تسلیم، میباشد که از بین رفتن آن عقیـده منجر به‌پیشرفت معنوی و سیاسی کنونی گردیده است. این ایده‌ئولوژیها نه‌تنها موفقیتهای بسیار با ارزش‌فرهنگ غرب‌واحترام به‌مقام و منزلت فرد را تهدید میکنند، بلکه راه انتقاد سازنده جامعه کنونی و تغییرات ضروری را نیز می‌بندند. شکست فرهنگ امروزی نه در پیروی از اصل اصالت فرد، و نه‌در اعتقاد به‌این عقیده است که فضیلت

اخلاقی همان سودشخصی است، بلکه در تباه کردن معنای سود شخصی است، آنهم نه‌بدین معنی که مردم **بمنافع خود بیشتر از حد علاقه‌مندند، بلکه دراین مفهوم که توجه کافی به‌سود «خود» حقیقی خویش ندارند؛ و نه به‌این معنی که زیاده از حد خودخواه‌اند بلکه در این مفهوم که بخود عشق نمی‌ورزند.**

اگر علل ادامه پیروی ازمفهوم ساختگی سودشخصی آنقدر در شالوده اجتماعی ریشه‌دار است که در بالا گفته شد، پس تغییر در معنای آن بعید خواهد بود، مگراینکه بعوامل ویژه که در جهت تغییر عمل میکنند توجه شود.

شاید مهمترین عامل، نارضائی باطنی انسان امروزی از نتایج پیروی از «سود شخصی» باشد. آئین موفقیت از هم می‌پاشد و تبدیل به‌رونما میگردد. «فضای باز» اجتماعی تنگتر میگردد؛ ناامیدی ازداشتن‌دنیائی بهتر بعد از جنگ اول جهانی، انحطاط در دهه ۱۹۲۰، تهدید یك جنگ‌ویرانگر پس از جنگ دوم جهانی و نا ایمنی بی‌حد ناشی از این تهدید اعتقاد به‌پیروی از این شکل سودشخصی را متزلزل کرده است، بعلاوه عوامل موفقیت در به‌نتیجه رساندن کوشش‌های انسان در راه «خود» شدن شکست خورده است، مانند سایر هوسها و خیالهای خام دیگر این یکی نیز مادام که تازه بود و هیجان ناشی از آن بقدر کافی قوی تا انسان را از هوشیاری باز دارد، وظیفه خود را به انجام رسانید. کم نیستند کسانی که هر کاری که بکنند بنظرشان بیهوده و باطل میاید. اینان هنوز تحت تأثیر افسون شعارهائی هستند که اعتقاد به‌بهشت دنیوی موفقیت را تلقین میکنند. اما آیا وضع بارور پیشرفت آنان را بستوه آورده و آماده کرده است تا به‌پرسند

سود شخصی انسانی چیست؟... تردید دارم.
این رفع توهمات درونی و آمادگی برای ارزیابی مجدد سود شخصی مشکل می‌تواند مؤثر باشد، مگر اینکه شرایط اقتصادی فرهنگ ما اجازه دهد. من خاطرنشان کرده‌ام که هدایت تمام انرژی انسان بکار و کوشش برای موفقیت یکی از شرایط غیر قابل اجتناب پیروزی عظیم سرمایه‌داری کنونی بود، یك مرحله بدست آمده است مرحله‌ای که در آن مسئله تولید حل شده و مسئله سازمان اجتماعی زندگی وظیفه عمده شده‌است. انسان چنان منابع انرژی مکانیکی آفریده است که خود را از مشقت بکاربردن نیروی انسانی در راه فراهم‌آوردن شرایط مادی زندگی رهائی‌بخشیده است. بطوری‌که می‌تواند بخش قابل توجهی از نیروی خود را صرف زندگی کردن برای خویشتن کند.
فقط اگر این دو شرط، نارضائی ذهنی از هدفی که الگوی فرهنگی دارد و اساس اجتماعی ـ اقتصادی لازم برای تغییر، تأمین شوند عامل ضروری سوم، بصیرت منطقی، مفید و مؤثر خواهد بود. این موضوع به‌منزله اصل تحول اجتماعی و روانی بطور اعم و تغییر مفهوم خودبینی بطور اخص معتبر و صادق است. وقت آن رسیده است که کوشش تخدیرشده برای جستجوی سود حقیقی انسان جان تازه بگیرد. همین‌که انسان‌بداند سود شخصی او چیست، اولین و مشکل‌ترین گام برای واقعیت‌بخشیدن به آن برداشته شده است.

۲ـ وجدان، بازگشت انسان به‌خود

«هرکس درباره کار بدی که کرده است سخن بگوید و یا نسبت به آن واکنش نشان دهد به

فسادی می‌اندیشد که مرتکب شده است، و آنچه فکر می‌کند چیزی است که گرفتار آن است ـ شخص باتمام روحش گرفتار موضوع تفکرش است، پس او گرفتار فساد است. مسلماً چنین کسی قادر به‌برگشت نخواهد شد زیرا روحش خشن و قلبش تیره می‌شود، و علاوه براین ممکن است غم و اندوه براو چیره شود. پلیدی و آلودگی را به هر نوع که بهم‌بزنی باز همان پلیدی است. گناه‌کردن یا نکردن سودش در آن دنیا برای ما چیست؟ زمانی‌که درباره آن می‌اندیشم حسرت شادی و خوشیهای بهشت را دارم. بهمین سبب است که نوشته‌اند. «شر و فساد را کنار بگذار و به نیکوکاری روکن» بکلی از شر روگردان شو، برسر راه او قرار مگیر و خوبی کن. اگر کار بد و ناشایست کرده‌ای آنرا با نیکوکاری توازن بخش[۲۴]».

«ایزاك مایر»

غرورآمیزتر از این جمله برای انسان وجودندارد: «طبق وجدان خود عمل خواهم کرد». در سرتاسر تاریخ انسانها از اصول عدالت، عشق و حقیقت در مقابل هر نوع فشاری که برآنها وارد شده تا از آنچه می‌دانند و ایمان دارند صرفنظر کنند، پشتیبانی کرده‌اند. پیامبرانی که به‌سرزمین خود هشدار داده و زوال آنرا بعلت شیوع فساد و ستم پیشگوئی کردند بندای وجدان خود پاسخ دادند. سقراط مرگ را بردرپیش گرفتن

۲۴ـ از کتاب Time and Eternity نوشته N.N. Glatzer.

راهی که منجر به زیرپا گذاشتن وجدانش می‌شد و حقیقت را بی‌اعتبار می‌کرد ترجیح داد. اگر وجدان نبود انسان مدتها پیش در مسیر خطرناك خود درمنجلاب فرو رفته بود.

جدا از این انسانها اشخاص دیگری نیز هستند که ادعا می‌کنند وجدان محرك آنها است: مأمورین تفتیش عقاید که صاحبان وجدان را در آتش سوزاندند، و ادعا کردند که این‌کار را به‌نام وجدان خود می‌کنند، جنگ‌افروزان غارتگر که شهرت و قدرت را برهمه چیز مقدم می‌دارند عمل خود راپاسخ به ندای وجدان عنوان می‌کنند. در حقیقت هیچ اقدام‌خشن و یا سهل‌انگاری‌نسبت به دیگران و یا خود شخص وجود ندارد که به امر و دستور وجدان نسبت داده نشود.

مظاهر تجربی وجدان گیج‌کننده است. آیا انواع وجدانها یکی هستند. و فقط محتوای آنها با هم متفاوت است؟ آیا آنها پدیده‌های مختلفی به‌نام عمومی «وجدان» هستند؟ آیا فرض وجود وجدان در صورتیکه ما آن را به‌منزله مسئله تعلیل[۲۵] انسان مورد پژوهش تجربی قرار دهیم بی‌اعتبار می‌گردد؟

نوشته‌های فلسفی درباره وجدان پاسخهای زیادی به‌این پرسشها داده‌اند. سیسرو و سنکا[۲۶] وجدان را ندای باطن می‌دانند که رفتار وسلوك ما را در رابطه با کیفیهای اخلاقی متهم کرده و یا از آن دفاع می‌کند. فلسفه رواقی آنرا به‌صیانت نفس (مراقبت از خود) مربوط می‌کند، و کریسیپوس[۲۷] آنرا آگاهی از توازن

25- Motivation.
26- Cicero, Seneca.
۲۷ــ Chrysippus (فیلسوف رواقی یونانی).

باطنی می‌داند. در فلسفه اسکولاستیك وجدان قانون خرد تلقی می‌شودکه خداوند درانسان بودیعت گذاشته است. وجدان از بصیرت[28] باطن جدا است؛ دومی روش (یا استعداد) داوری و یا آرزوی پیروزی حق است، اما اولی اصل کلی در اقدامات بخصوص را اعمال می‌کند. گرچه نویسندگان امروزی اصطلاح Symderesis را حذف کرده‌اند اما کلمهٔ وجدان را در مفهوم آنچه فلاسفه رواقیون از آن کلمه منظور داشتند (آگاهی باطنی به اصول اخلاقی) بکار می‌برند. نویسندگان انگلیسی برعنصر عاطفی این آگاهی تکیه و تأکید دارند، مثلا «شافتس‌باری[29]»، در انسان یك «شعور اخلاقی»، شعور درك خوب و بد و واکنش عاطفی فرض میکند و معتقد است که مغز آدمی با نظم کیهانی هماهنگی دارد. «باتلر[30]» می‌گفت که اصول اخلاقی جزو ذات انسان است و وجدان را با میل باطنی انسان برای نیکوکاری یکی می‌دانست. بنظر آدم اسمیت‌احساسات ما نسبت به‌دیگران و یا واکنش ما در برابر موافقت یا مخالفت آنان هسته اصلی وجدان ما است. کانت وجدان را از سایر احساسات باطنی جدا کرد و آنرا با حس وظیفه‌شناسی برابر دانست نیچه، منتقد افراطی دین «وجدان بد»، ریشه وجدان اصیل را در تأئید خود، و در توانائی «نه گفتن به خود»می‌دانست. ماکس شلر معتقد بود که وجدان بیانگر قضاوت منطقی است، ولی‌قضاوتی که برمبنای احساس باشد نه اندیشه.

اما مسائل مهم هنوز بی‌پاسخ و دست نخورده باقی

28- Symderesis.
29- Shaftesbury.
30- Butler.

مانده‌اند، مسائل تعلیل که در آن داده‌هـای پـژوهش روانکاوی ممکن است سبب روشن‌شدن بیشتر موضوع گردد. در بحث زیر فـرق بین «وجـدان قدرت‌گـرا» و «وجدان اومانیستیك» را تشریح خواهیم کرد، فرقی که از خط کلی‌تفاوت بین اخلاق قدرت‌گرا و اخـلاق اومانیستیك پیروی می‌کند.

الف ـ وجدان قدرت‌گرا[۳۱]

وجدان قدرت‌گرا صدای اقتدار بیرونی است‌که به صورت ندای درونی درآمده است، والدین، دولت یا هر کسی که‌در فرهنگی مرجع قدرت‌می‌شود: مادام که‌روابط مردم با مراجع قدرت ظاهری و بدون ضمانت اخلاقی باشد نمی‌توانیم از وجدان سخن بگوئیم؛ این رابطـه صرفاً مصلحت‌آمیز و مبتنی برترس از تنبیه و امیـد به پاداش بوده و همواره متکی به‌حضور مراجع قدرت، آگاهی آنها از چگونگی عمل مردم و میزان توانائی‌آنان به اعمال کیفر و پاداش می‌باشد. اغلب تجربه‌ای کـه مردم آنرا جرم وجدانی می‌دانند چیزی جز ترس آنها از مراجع قـدرت نیست. **اینان در واقـع احساس گناه نمی‌کنند بلکه می‌ترسند.** در شکل‌گیری وجـدان ایـن مراجع قدرت مانند والدین، کـلیسا، دولت و عقایـد عمومی آگاهانه یا ناآگاهانه به‌عنوان قانونگذار اخلاقی قبول شده‌اند، که شخص قوانین و تضمین‌های آنان را اختیار و به‌صورت احکام درونی خود درمی‌آورد. قوانین و تضمین‌های مرجع قدرت خارجی جزئی از خود شخص می‌شود، و به‌جای چیزی در بیرون از خود به‌چیزی در درون خود، **وجدان**، احساس مسئولیت می‌کنیم. وجدان

31- Authoritarian Conscience.

مؤثرتر از ترس از قدرتهای خارجی اخلاق و رفتار را تنظیم می‌کند؛ زیرا شخص می‌تواند از دست مرجع قدرت بگریزد ولی از دست خود رهائی ندارد، یعنی از دست قدرتی که به‌صورت باطنی درآمده و جزئی از وجود او شده است. وجدان قدرت‌گرا همان است که فروید آنرا «فراخود[۳۲]» نامیده است؛ ولی بطوری‌که بعداً نشان خواهم داد این فقط یك شکل از وجدان است، و احتمالا مرحلهٔ اولیه در تکامل وجدان.

با اینکه وجدان قدرت‌گرا با ترس از تنبیه‌و امید به پاداش فرق دارد، رابطه با قدرتی که به‌صورت داخلی در آمده است، ولی در جنبه‌های اساسی چندان تفاوتی ندارد. مهمترین نکته این است که دستورات وجدان قدرت‌گرا وسیله احکام ارزشی خود شخص داده نشده بلکه منحصراً وسیله احکام و تابوهائی است‌که از طرف مراجع قدرت صادر می‌شود. اگر این‌هنجارها خوب و مناسب باشند، وجدان عمل و اقدام شخص را به راه راست رهنمون خواهد شد. ولی آن‌هنجارها به‌دلیل خوب بودن هنجارهای وجدان نشده‌اند بلکه هنجارهائی‌هستند که از طرف مرجع قدرت داده شده‌اند. اگر بد باشند باز جزئی از وجدانند. مثلا کسی که به هیتلر اعتقاد دارد اعمال غیر انسانی او را پیروی از دستورات وجدان می‌داند.

گرچه رابطه با مرجع قدرت به‌صورت داخلی[۳۳] ــ ذاتی ــ در می‌آید ولی این ذاتی‌شدن نباید آنچنان کامل تصور شود که وجدان را از مراجع قدرت خارجی جدا کند. این جدائی کامل را که می‌توانیم در مورد روان

32- Super ego
33- Internalized

نژندی وسواسی ببینیم، استثنائی است نه قاعده کلی؛ معمولا کسی که دارای وجدان قدرت‌گرا است وابسته به مراجع قدرت بوده و انعکاس صدای آنها از درون خود اوست. در واقع یك عمل متقابل مداوم بین آن‌دو وجود دارد. حضور مراجع قدرت خارجی که شخص از آنها بیمناك است منبعی است که بطور مداوم قدرت ذاتی شده و وجدان را تغذیه می‌کند. اگر آن مراجع صورت واقعی نداشتند، یعنی شخص علتی برای ترس از آنها نداشت، وجدان قدرت‌گرا ضعیف می‌شد و نیروی خود را از دست می‌داد. وجدان در تصویری که شخص از مراجع قدرت خارجی دارد نفوذ می‌کند. زیرا وجدان مورد بحث همواره رنگ نیاز انسان به تحسین، داشتن ایده‌آل[۳۴] کوشش در نیل به نوعی تکامل را به‌خود می‌گیرد، و تصویر تکامل برروی مراجع قدرت خارجی تابانده می‌شود. نتیجه این است که تصویر آن مراجع نیز بنوبه خود رنگ ایده‌آل وجدان را به‌خود می‌گیرد. این مسئله بسیار مهم است زیرا تصوری که شخص از کیفیتهای مراجع قدرت دارد با کیفیتهای واقعی آنان متفاوت است. اغلب این عمل متقابل ذاتی شدن منجر به عقیده‌ای استوار و تزلزل ناپذیر درباره منش ایده‌آل مرجع قدرت می‌شود، عقیده‌ای که در مقابل هرگونه شواهد تجربی مخالف مصونیت دارد.

خوشنودیهای وجدان قدرت‌گرا از فرامین و تابوهای مرجع قدرت ناشی می‌شود؛ و ریشه نیرو واستحکام آن در ترس از مرجع قدرت و تحسین و تشویق او است.

۱. وجدان خوب آن‌است که از خوشنودکردن مرجع قدرت

۳۴ـ فروید درنظر اولیه خود درباره Ego Ideal به‌این جنبه تاکید کرده است.

(خارجي و ذاتی) آگاه باشد، وجدان گناهکار آن است که از ناخشنود کردن آن مطلـع باشد. وجـدان خوب (قدرت‌گرا) حس اطمینان و ایمنی ایجاد می‌کند، زیرا دلالت بر تأئید مرجع قدرت و نزدیکی بیشتر به اودارد؛ وجدان گناهکار ترس و ناایمنی به بار می‌آورد، چون اقدام برخلاف خواسته مرجع قدرت خطــر تنبیه شدن دارد و بدتر اینکه احتمال دارد مرجع او را طرد کند.

به‌منظور درك‌کامل مورد اخیر باید شالوده منش شخص قدرت‌گرا را به‌خاطر بیاوریم. او ایمنی درونی را با جزئی از مرجع قدرتی شدن که بنظرش از خود وی بزرگتر و نیرومندتر است به دست آورده است. مادام که جزئی از آن مرجع است ــ بــه بهاء منیت خــود ــ احساس می‌کند که در نیروهای مرجع قدرت شریك است. احساس اطمینان و هویت او بسته به این وابستگــی است؛ طردشدن از طرف مرجع قدرت به‌معنی رهاشدن در پوچی است، که روبرو شدن با وحشت بیهودگی را بدنبال خواهد آورد. برای شخص قدرت‌گرا هیچ‌چیــز بدتر از این نیست. عشق و تأئید مرجع قدرت بالاترین رضایت خاطر را برای وی فراهم می‌کند؛ حتی تنبیه از نظر او بهتر از طرد است. مرجع قدرت مؤاخذه‌کننده هنوز همراهش است، و اگر گناهی مرتکب شود تنبیه شدن دست کم دلیل آنست که باز مورد توجه است. بــا قبول کیفر گناهش پاك می‌شود و ایمنی ناشی از تعلق دوباره برقرار می‌گردد.

نوشته انجیل درباره جنایت قابیل و کیفر وی‌تصویر کلاسیکی از این واقعیت است که انسان نه از تنبیه بلکه از طرد شدن بیم دارد. خداوند هدایای هابیل را می‌ـ پذیرد ولی تقدیمی قابیل را رد می‌کند. خداوند بدون

اینکه دلیلی بیاورد بدترین عمل را نسبت بـه انسانی که نمی‌تواند بدون پذیرفته‌شدن از طرف مرجع قدرتی زندگی کند اجرا کرد. خداوند هدایای او را رد کرد و این نشانه طرد او بود. این طرد برای قابیل غیر قابل تحمل بود. رقیبش را که او را از مقبولیت محروم کرده بود کشت. کیفر قابیل چه بود؟ کشته نشد و حتی آزاری هم به او نرسید، در حقیقت خداوند همه را از کشتن وی منع کرد (علامتی که قابیل داشت وسیله حفاظت او از کشته‌شدن بود). تنبیه او رانده شدن بود؛ پس از آنکه خداوند او را طرد کرد از کسانش جدا شد. شدت این تنبیه را قابیل با این جمله بیان کرده‌است: «کیفر من خارج از توانائی تحمل من است».

تا اینجا من درباره شالوده ظاهری وجدان قدرت‌گرا سخن گفته و متذکر شده‌ام که وجدان خوب عبارتست ازآگاهی به‌خوشنودکردن مراجع قدرت (خارجی وذاتی)؛ و وجدان گناهکار وجدانی است که از ناخوشنودکردن آن مراجع‌آگاه است. حال به این پرسش برمی‌گردیم که مایه خوشنودی وجدان قدرت‌گرای خوب و یا گناهکار چیست؟ با اینکه مسلماً هرگـونـه تخلف از هنجارهای مثبت که وسیله مرجع قدرت لازم دانسته شده نافرمانی و گناه تلقی می‌شود (اعم از اینکه هنجارها خود خوب یابد باشند)، گناهانی هم هستندکه جزو ذات‌قدرت‌گرائی می‌باشند.

عمده‌ترین گناه سرکشی در برابر مقررات مرجع قدرت است. پس نافرمانی گناه کبیره و فرمانبرداری فضیلت کبیره است. فرمانبرداری دلالت بر تأئید نیرو و خرد برتر مرجع قدرت داشته و مؤید حق حاکمیت، کیفر یا پاداش‌دادنِ او طبق اوامر خود وی می‌بـاشد.

مرجع قدرت خواهان تسلیم و تمکین است، این تسلیم نه تنها باید بعلت ترس که نتیجه اذعان به برتری اخلاقی و حق وی نیز باشد. احترام مقرر به‌مرجع قدرت‌تابوی مورد پرسش قراردادن او را نیز در بردارد. وی ممکن است «تنزل کرده» ودر باره امرونهی‌های خود، کیفر و پاداش خود توضیح دهد و یا از دادن پاسخ خودداری کند. اما کسی حق استیضاح یا انتقاد از او را ندارد. اگر موجبی برای انتقاد از مرجع قدرت موجود باشد مقصر فرد متبوع وی است و همین گستاخی در انتقاد خود مدرك جرم او است.

وظیفه تأئید برتری مرجع قدرت به ممنوعیتهای چندی منجر می‌شود. جامع‌ترین آنها تابوی احساس شباهت بمرجع قدرت است زیرا این امر مخالف برتری و بی‌همتابودن بی‌قید و شرط مرجع خواهد بود. گناه اصلی آدم و حوا، بطوری‌که در پیش اشاره شد، قصد آنان برای شبیه‌شدن به خداوند بود، اخراج آن دو از بهشت هم برای تنبیه بود و هم به منظورجلوگیری از تکرار چنین قصدو نیت[۳۵]. در سیستم قدرت‌گرا اصل براین است که مرجع قدرت اساساً با اتباع خود تفاوت داشته باشد. کسی را یارای رسیدن به قدرت و اقتدار او نیست. قدرت جادوئی، فراست و توان که هرگز با اتباعش قابل مقایسه نمی‌باشد. مرجع قدرت هرکه و هرچه باشد، اعم از اینکه صاحب کائنات بوده یا رهبر نادری باشد که سرنوشت او را برگزیده است نابرابری بنیادی بین او و انسان اصل اساسی وجدان قدرت‌گرا

۳۵ــ این عقیده که انسان «به‌شکل خداوند» خلق شده است برتر از شالوده قدرت‌گرائی این قسمت از «عهد عتیق» است، و در حقیقت قطبی دیگر است که بدور آن دین یهودی ــ مسیحی تکامل و گسترش یافته است.

است. یك جنبه مهم بی‌همتا بودن مرجع پیروی نکردن او از خواسته دیگران است، صاحب اراده است، وسیله نیست بلکه خود غایت است، خالق است و مخلوق نیست. در جهت‌گیری قدرت‌گرا نیروی اراده و ایجاد مخصوص مرجع قدرت است. اتباعش وسیله دست او می‌باشند و بالمال مایملکش که در راه مقاصد دلخواه وی بکار می‌روند. برتریِ مرجع قدرت در نتیجه کوشش مخلوق وی برای رهائی از شیء بودن و خود خالق‌شدن مورد سؤال قرار می‌گیرد.

انسان هرگز از تلاش برای تولید و آفرینش بازنیایستاده است زیرا باروری منبع نیرو و قدرت و آزادی و شادکامی است. لکن چون می‌بینند به‌نیروهائی‌که از او برتراند وابسته میباشد لذا همان باروری و اعمال اراده‌ها، سبب احساس گناه میشود. بابلیان بدان جهت کیفر دیدندکه میخواستند باکوشش یك نسل متحد بشری شهری بسازند که سر به‌آسمان بساید. پروموتوس[۳۶] بزنجیر کشیده شد زیرا اسرار آتش را، که سمبل باروری است، به‌انسان داده بود. مباهات به‌قدرت و نیروی انسان از طرف لوتر و کالون گناه تلقی شده و تقبیح شده است. انسان سعی کرده است خشم خدایان را به‌گناه باروری خود با قربانی‌کردن، و پیشکش‌کردن بهترین غلات و گاو وگوسفند خود به‌آنان فرونشاند. ختنه یکی دیگر از راههای فرونشاندن خشم خدا است، قسمتی از آلت‌تناسلی مرد، که سمبل خلاقیت جنس مذکر است، قربانی خداوند میشود تا مرد حق استفاده از آنرا حفظ کند. علاوه‌بر قربانی‌کردن که بوسیله آن انسان اختصاص و انحصار باروری را ولو بطرز سمبولیك برای

۳۶ــ Prometheus (قهرمان افسانه‌ای یونان).

خدایان تأیید و اعتراف میکند، بشر با احساس گناهی که منشأ آن اعتقاد قدرت‌گرا به‌این است که تجربه‌کردن اراده و نیروی خلاقه خود سرکشی در برابر اراده و اختیارات مرجع قدرتمندکه تنها آفریدگار بوده و وظیفه اتباع این است که «اشیاء» او باشند است نیروهای خود را فرومینشانند. این احساس گناه‌نیز به‌نوبه خود انسان را ضعیف کرده، از توانش کاسته و تسلیم و تمکین او را افزایش میدهد تا کفاره این «فضولی» راکه میخواست «آفریننده و سازنده خود» باشد بدهد.

وجدان گناهکار قدرت‌گرا، بطور متناقض، نتیجه احساس قدرت، استقلال، باروری و غرور میباشد، در صورتیکه وجدان خوب قدرت‌گرا ناشی از احساس فرمانبرداری، تابعیت، ناتوانی و گناهکاری است. سنت‌پل، اگوستین، لوتر و کالون وجدان خوب را بخوبی و بدرستی توصیف کرده‌اند. آگاهی از ناتوانی خود خوار شمردن خویش، پرشدن از احساس گناهان و سرارتهای خود نشانه‌های خوبی هستند داشتن وجدان گناهکار خود نشان فضیلت شخص است زیرا چنین وجدانی علامت ترس و لرزش در برابر مرجع قدرت است. **نتیجه متناقض این‌که وجدان گناهکار (قدرت‌گرا) پایه یك وجدان «خوب» میشود، در صورتیکه وجدان خوب، اگر کسی باید آنرا داشته باشد، باید احساس گناه بیافریند.**

درونی‌کردن مرجع قدرت دو مفهوم ضمنی دارد: یکی همان است که در بالا گفتیم، تسلیم انسان به‌مرجع قدرت؛ دیگر اینکه شخص نقش مرجع قدرت را بعهده گرفته و با همان حدت و شدت با خود رفتار میکند. بنابراین انسان نه‌تنها برده فرمانبرداری میشود بلکه

خودکامه نیز میشود که با خود چون برده رفتار میکند. این مفهوم دوم برای فهم مکانیسم روانشناسی وجدان قدرت‌گرا بسیارمهم است. شخص قدرت‌گرا، که باروری او کم‌وبیش فلج شده است، تا حدی مبتلا به‌سادیسم و ویرانگری میشود. نیروهای ویرانگر با به‌عهده گرفتن نقش مرجع قدرت و تسلط بـرخـود بمنزله زیردست تخلیه میشوند. فروید در تحلیل «فراخود» اجزاء مخرب آنرا توصیف کرده که با معلومات کلینیکی جمع‌آوری شده وسیله دیگران به‌اثبات رسیده است. مهم نیست اگـر ریشه تجاوزکاری را در عجز و محرومیت غریزی بدانیم، همانطورکه فروید در نوشته‌های اولی خود بدان معتقد بود، ویا، بطوریکه وی بعداً میگفت، در «غریزهٔ مرگ». مهم این است که وجدان قدرت‌گرا با ویرانگری در برابر «خود» شخص تغذیه میشود بطوریکه کوششها در پوشش فضیلت بکـار گرفته میشونـد. اکتشافات روانکـاوی، بخصـوص در شخصیت وسـواسی، میـزان خشـونت و ویرانگری وجدان را آشکار ساخته، و نشان داده است که شخص چگونه نفرت مکتوم را علیه خـود بکـار میبرد. فروید درستی تز نیچه را داير براین‌که بسته شدن راه آزادی غرایز شخص را علیه خود او برمی‌انگیزد بخوبی نشان داده است. دشمنی، خشونت، لذت بردن از آزار دادن همه این غرایز علیه دارنده آن برمیگردند: این منشأ «وجدان بد» است[۲۷].

بیشتر سیستمهای سیاسی و مذهبی در تاریخ نوع بشر میتوانند تصویر و تجسمی از وجدان قدرت‌گـرا باشند. چون فاشیسم و پروتستانیسم را از این دیدگاه درکتاب «گریز از آزادی» تشریح کرده‌ام، لذا دیگر در

۲۷ـ The Cenealogy of Morals (نوشته نیچه).

اینجا از لحاظ تاریخی سخنی نخواهم گفت بلکه بحث من محدود به بعضی از جنبه‌های وجدان قدرت‌گرا در روابط والدین و فرزندان در فرهنگ ما خواهد بود.

بکار بردن اصطلاح «وجدان قدرتگرا» در اشاره به به‌فرهنگ ما ممکن است سبب تعجب خواننده گردد، زیرا عادت براین شده است که قدرت‌گرائی را فقط از خصوصیات فرهنگهای خودکامه وغیردموکراتیك بدانیم، اما این نظر نیروی عناصر قدرت‌گرا را، بخصوص نقش مرجع قدرت بی‌نام را که در خانواده و جامعه ما حاکم است، دست‌کم میگیرد.

مصاحبه روانکاوی یکی از مساعدترین موقع برای بررسی وجدان قدرت‌گرا در طبقه متوسط شهری است. در اینجا آشکار میشود که قدرت والدین و راهی که بچه‌ها با آن مقابله میکنند مسئله قاطع روان‌نژندی است. روانکاو متوجه میشود که بسیاری از کودکان بهیچوجه توانائی تنقیداز والدین خودرا ندارند؛ بعضی‌دیگرضمن انتقاد از آنان، از خرده‌گیری از کیفیتهائی که خود از آن رنج میبرند خودداری میکنند؛ و برخی حین انتقاد احساس گناه و نگرانی میکنند. اغلب تحلیل زیادی لازم میآید تا کسی‌را آماده‌کنند که بتواند حتی رویدادهائی را که سبب برانگیختن خشم و انتقاد وی گردیده بیاد آورد[۳۸].

پنهانی‌ترین احساس گناه آن است که شخص نتواند والدین خود را خوشنود سازد. گاهی احساس گناه کودك از نداشتن عشق و محبت کافی به‌والدین ناشی میشود، بخصوص پدر و مادری که توقع دارند کانون احساسات

۳۸ـ نامه کافکا به‌پدرش که در آن کوشش کرده است علت ترس دائمش را از او بیان کند سند کلاسیکی براین امر است.

وی باشند. گاهی این احساس نتیجه برآورده نکـردن توقعات والـدیـن و مأیوس‌کردن آنها است. نکته اخیر اهمیت بسزائی دارد زیرا به‌یکی از عناصر قطعی رفتار پدر یا مـادر در خانواده قدرت‌گـرا مربوط میشود. علی‌رغم فرق زیـاد بین خانواده پدرسالاری روم، کـه خانواده جـزو دارائـی پدر محسوب میشد، و پـدر در خانواده امـروزی، این فکـر که فرزندان بدنیا آورده شده‌اند تا موجب خوشنودی والدین شده و ناامیدی‌های زندگی آنان را جبران‌کنند هنوز رواج‌گسترده‌ای دارد. ایـن باور در سخنرانی مشهور «کرئون[39]» در کتـاب آنتیگون[40] نوشته سوفوکل بخوبی توصیف شده است:

> پس، پسرم، توسل بهرچیز در راه پشتیبانی از منازعه پدرت درست است. بهمین‌دلیل است که مردان دعـا میکنند تا بتوانند در خانه‌های خود فرزندانی وظیفه‌شناس پرورش دهند ــ تا دشمن پدر را با قهر و دوست او را با احترام پاسخ گویند. هرکس که فرزندان را مفیـد نداند ــ در بدنیا آوردن آنها زحمت بـرای خود و وسیله خنده برای دشمنان فراهم کرده است.»

حتی در فرهنگ غیرقدرتگرای ماهم دیده میشودکه والدین میخواهند فرزندانشان «مؤثر» باشند تا آنچه را که در زندگی از دست داده‌اند جبران کنند. اگر والدین موفق نیستند، فـرزنـدان باید موفق شونـد تـا سبب خوشنودی و رضایت آنان گردند. اگر طرف عشق‌ومحبت نیستنـد (بخصوص در صورتیکـه والـدیـن بهم عشق

39- Creon.
40- Antigone.

نمی‌ورزند) فرزندان باید جبران کنند؛ اگر در زندگی اجتماعی خود بی‌نفوذ و بی‌قدرتند، میخواهند باکنترل و تسلط برفرزندان ارضاء شوند، حتی اگر فرزندان این توقعات را برآورده کنند، باز احساس میکنند که خدمت کافی انجام نداده و پدر و مادر خود را ناامید کرده‌اند و بدین‌جهت خود را گناهکار میدانند.

یکی از شکلهای نهانی که احساس ناامیدکردن والدین بخود میگیرد از حس متفاوت بودن بوجود میآید. والدین مسلط میخواهند که فرزندانشان از حیث اخلاق و رفتار مثل خود آنان باشند. مثلا پدر آتشی‌مزاج با پسر بلغمی‌مزاج سازگاری ندارد؛ پدری که معتقد به کارهای عملی است از پسری که در پی افکار تئوریك میباشد مأیوس است و بالعکس. اگر رفتار پدر مالکانه است بی‌اعتنائی و بی‌تفاوتی پسر را حمل بر پستی میکند؛ پسر از متفاوت بودن خود احساس گناه و حقارت میکند و سعی دارد همان کسی شود که پدرش میخواهد، ولی نیل به‌این خواسته به‌بهاء فلج‌کردن رشد خود و و «المثنی» ناقص پدرشدن تمام میشود. چون عقیده دارد که باید مثل پدرش شود این شکست وجدان گناهکاری در وی بوجود میآورد. پسر، در کوشش برای رهائی از این الزام و «خودش» شدن، آنچنان زیر بار سنگین گناه این «جرم» خم میشود که پیش‌از آنکه به‌آزادی برسد در نیمه‌راه میماند. علت سنگینی این بار نه‌فقط در مقابله با والدین، با ناامیدی آنان، با تهمت‌ها و توسلها است، بلکه در کوشش برای «عشق‌ورزی» بوالدین نیز میباشد که فرهنگ از فرزندان توقع دارد. گرچه توصیف بالا، با خانواده قدرت‌گرا تطبیق میکند، ولی در مورد خانواده‌های کنونی آمریکائی، بخصوص شهری، که در

آن مرجع قدرت معلوم و معین است درست نیست، اما نکات اساسی آن در آنها نیز صادق است. بجای دستورات صریح و روشن توقعات استعاره‌ای می‌بینیم. بعلاوه گرچه والدین خود را مرجع قدرت نمیدانند، اما نماینده مرجع قدرت بی‌نام بازارند، وازفرزندان خود میخواهند طبق استانداردهائی که هردو ــ والدین و فرزندان ــ به‌آن تسلیم شده‌اند زندگی کنند.

احساس گناه نه‌تنها از وابستگی به‌یك مرجع قدرت نامعقول واین تصورکه شخص موظف است مرجع قدرت را خوشنود سازد ناشی میشود بلکه احساس گناه بنوبه خود وابستگی را تقویت میکند. ثابت شده است که احساس گناه مؤثرترین وسیله در ایجاد و افزایش وابستگی است. یکی از عملکردهای اجتماعی اخلاق خودکامه در سرتاسر تاریخ در همین امر نهفته است. مرجع قدرت در مقام قانونگذار اتباعش را وادار میکند تا در مورد سرپیچیهای غیر قابل اجتناب خود احساس گناه کنند. گناه سرپیچیهای غیر قابل اجتناب در پیشگاه مرجع قدرت و نیاز به‌عفو او زنجیری بی‌انتها از تقصیر و لغزش، احساس گناه، و نیاز به بخشش ایجاد میکند؛ شخص را درقید ودرطلب عفو نگه‌میداردنه معترض وخرده‌گیر بخواسته‌های مرجع قدرت. این عمل متقابل بین احساس گناه و وابستگی سبب استحکام و قدرت روابط قدرت‌گرا است. وابستگی به‌مرجع قدرت غیر معقول سبب تضعیف اراده شخص وابسته شده، و در عین حال، آنچه سبب فلج وسستی اراده میشود وابستگی را افزایش میدهد. در نتیجه یك مدار معیوب برقرار میگردد.

مؤثرترین روش برای تضعیف اراده کودك تحریك

حس گناه در او است. این عمل با تلقین ایــن حس در کودك که امیال جنسی و ظهور پیش ازموقع آن «بد» است آغاز میشود. چون کودك از داشتن امیال جنسی ناگزیر است، روش تحریك حس گناه کمتر شکست میخورد. چون والدین (و جامعه‌ای که پدر ومادر نماینده آن هستند) توانستند وابستگی متقابل میل جنسی‌وگناه را ثابت وهمیشگی کنند، احساسهای گناه‌بهمان‌میزان و با همان تداومی که انگیزه‌های جنسی ظاهر میشوند، بوجود میآیند. بعلاوه سایر اعمال فیزیکی نیز رنــگ ملاحظات اخلاقی را میگیرند. اگر کودك همانطور که به‌او یاد داده شده به‌توالت نمیرود، اگر همانطور که از او متوقعند پاکیزه نیست، اگر آنچه راکه باید بخورد نمی‌خورد بچه بدی است. در سنین پنج و شش سالگی احساس گناه تمام وجود کودك را میگیرد زیرا اختلاف بین انگیزه‌های طبیعی او وارزیابی اخلاقی والدین یك منبع تولید دائمی احساس گناه بوجود میاورد.

سیستمهای لیبرال و پیشرفته آموزش و پرورش نتوانسته‌اند درحد کافی تغییری دراین وضع بوجــود آورند. مرجع قدرت آشکار جای خود را به‌مرجع قدرت بی‌نام داده است. دستور صریح با فورمول علمی «این کار را نکن» به «تواین کار را دوست نخواهی داشت» تبدیل شده است. در حقیقت از بیشتر جهات مرجــع قدرت بی‌نام از مرجع آشکار گرانتر و شاق‌تر است. کودك دیگــر از اینکه دارای آقابالاسر است آگاه نیست (والدین نیز که دستور میدهند ازآن بی‌اطلاعند)، پس نمیتواند متقابلا مبارزه کند و حس استقلال خود را گسترش دهد. بنام علم، عرف وهمکاری او را تحسین و ترغیب میکنند ـ و چه کسی میتوانــد با ایــن قبیل

اصول عینی مبارزه کند؟

چون اراده کودك شکسته شد احساس گناه وی بطریق دیگری نیز تقویت میشود. او آگاهی مبهمی از تسلیم و شکست خود دارد، و باید مفهومی برای آن بیابد، و نمیتواند تجربه‌ای دردناك حیرت‌آور را بدون توصیف آن بپذیرد. تعبیر موجه‌نما در این مورد همان اصلی است که درباره فرقه نجس‌های هند و زجرکشی در مسیحیت بدان استناد میشود ــ شکست و ضعف کیفر گناهان او است.

واکنش طبیعی کودك در برابر فشار قدرت والدین سرکشی است، که جوهر «عقده اودیپ» فروید میباشد. فروید تصور میکرد که کودك بعلت میل‌جنسی بمادرش رقیب پدر میگردد، و گسترش روان نژندی نتیجه شکست در مقابله رضایت‌آمیز بانگرانی ناشی از این رقابت است. در اشاره به‌اختلاف بین‌کودك و پدرش و ناتوانی کودك در حل رضایت‌آمیز آن، فروید به ریشه‌های روان‌نژندی انگشت گذاشت؛ لکن، بنظر من این اختلاف در درجه اول معلول رقابت جنسی نبوده بلکه نتیجه واکنش بچه به‌فشار قدرت پدر است، که جزء ذاتی جامعه پدرسالاری است.

مادام‌که قدرت پدری واجتماعی قصد شکستن‌اراده اختیار و استقلال کودك را که برای شکست بدنیانیامده است، دارد با آن قدرت مبارزه خواهد کرد؛ وی برای رهائی از فشار، و آزادی برای «خود» شدن، وانسان بالغ و کامل و نه‌آدمك کوکی‌شدن میجنگد. بعضی از کودکان در این نبرد برای آزادی از دیگران موفق‌تراند، گرچه فقط عده کمی میتوانند به‌پیروزی کامل برسند. آثار ناشی‌از شکست درمبارزه علیه مرجع‌قدرت نامعقول

در باطن هرروان‌نژندی باقی میماند و تبدیل به نشانه‌ـ های بیماری میشودکه مهمترین آنها تضعیف یافلج‌شدن قوه ابتکار واختیار شخص؛ تضعیف «خود» و جایگزین کردن آن بایك «خود» کاذب که در آن حس «من هستم» بی‌رنگ شده وجای‌خود را به‌تجربه‌ای در «خود» میدهد که مجموع خواسته‌های دیگران است؛ و همچنین تبدیل خودمختاری به‌انقیاد، میباشد. مهمترین اثر شکست در مبارزه برای«خود» شدن وجدان‌گناهکار است، اگرکسی نتواند دام قدرت‌گرائی را پاره کند، کوشش ناموفق برای فرار سند جرم خواهد بود، و فقط با تسلیم و تمکین مجدد میتوان وجدان‌خوب را دوباره بدست‌آورد.

ب ــ وجدان اومانیستیك

وجدان اومانیستیك صدای درونی شده[۴۱] مرجع قدرتی نیست که‌ما مشتاق خوشنودکردنش بوده واز ناخوشنودیش بیمناك باشیم؛ بلکه ندای خودما است، که در هرانسانی وجود داشته و آزاد از هرگونه کیفر و پاداش است. ماهیت این ندا چیست؟ چرا میتوانیم آنرا بشنویم و چرا نسبت به آن ناشنوا میشویم؟

وجدان اومانیستیك واکنش تمام وجود ما به عملکرد درست یا نادرست آن است؛ و نه واکنشی به‌این یابه‌آن توانائی بلکه به‌تمام توانائیها که تشکیل دهنده هستی انسانی و فردی ما است. وجدان اعمال ما را در مقام انسانی مورد قضاوت قرار میدهد؛ وجدان (همان طور که از ریشه کلمه Con—Scientia برمیآید) «معرفت بردرون خود» است، معرفت به‌موفقیت یا شکست ما در هنر زندگی‌کردن. اما گرچه وجدان «معرفت» است،

41- Internalized.

ولی در قلمرو فکر مجرد بالاتر از معرفت محض است. وجدان کیفیتی «نفسانی» دارد، زیرا واکنش تمام وجود و شخصیت ما است نه واکنش فکر. در حقیقت نیازی نداریم که از منظور وجدان آگاه شویم تا تحت نفوذ آن قرار گیریم.

اعمال، افکار و احساس‌هائی، که راهبر به‌کارهای درست بوده و نشان‌دهنده شخصیت کلی ما هستند یك احساس تائید درونی، و «درستی» ویژه «وجدان خوب» اومانیستیك را بوجود میاورند. از طرف دیگر اعمال، افکار واحساس‌هائی‌که برای‌شخصیت‌ما زیان‌آورند سبب ناراحتی و ناخوشنودی میشوند که از خصوصیات «وجدان گناهکار» است **پس وجدان عبارتست از واکنش ما نسبت به خودمان.** ندای «خود» حقیقی ما است که‌ما را به‌برگشت بخود، بزندگی بارور، به‌تکامل گسترده وهماهنگ دعوت میکند ــ یعنی **آنچه بالقوه‌هستیم بشویم.** «وجدان نگهبان‌تمامیت ماوتضمین‌کننده«خود» شخص با تمام افتخارات آن بوده و توانائی «بلی» گفتن به‌خود است»[۴۲]. اگر عشق بمفهوم تأئید صفات بالقوه و توجه واحترام به‌ویژگی شخص مورد عشق‌ورزی باشد، بحق میتوانیم وجدان اومانیستیك **را ندای توجه عاشقانه ما بخودمان بدانیم.**

وجدان اومانیستیك نه‌تنها نمایانگر توصیفی از «خود» حقیقی ما است، بلکه محتوی جوهر تجربیات اخلاقی ما در زندگی نیز میباشد. در درون آن مامعرفت به‌هدف زندگی خود واصول رسیدن به‌آن را نگهداری میکنیم؛ اصولی که خود کشف کرده‌ایم واصولی که از سایرین آموخته‌ایم و درستی آنها را دریافته‌ایم.

۴۲ــ The Cenealogy of Morals نوشته نیچه.

وجدان اومانیستیك بیانگر سود شخصی و درستی انسان است، درصورتیکه وجدان قدرتگرا به فرمانبرداری، از خودگذشتگی، و طبقه و یا قضاوت اجتماعی شخص نظر دارد. مقصود وجدان اومانیستیك باروری و در نتیجه شادکامی است، چون شادکامی با زندگی بارور ملازمه دارد. فلج کردن خود از طریق ابزارشدن برای دیگران، هرقدر هم که بظاهر محترم باشند، بی«خود»، ناشاد، دلسردبودن و تن بقضادادن مخالف خواسته‌های وجدان شخص است؛ هرگونه تخلف از درستی و وظیفه مطلوب شخصیت ما، از نظر فکر و عمل، و یاحتی از نظر سلیقه در خوراك و رفتار جنسی، بمنزله سرپیچی از دستورات وجدان است.

آیا تحلیل ما از وجدان با این واقعیت که در اشخاص زیادی ندای وجدان آنچنان ضعیف است که نمیتوانند بشنوند تا طبق آن عمل کنند متناقض نیست؟ در حقیقت همین مسئله موجب ناپایداری اخلاق انسانی است. اگر ندای وجدان همواره رسا وواضح میبودفقط عده کمی ازهدف اخلاقی خود منحرف میشدند. یکی از پاسخها در ماهیت خود وجدان نهفته است: چون وظیفه وجدان حراست سود شخصی واقعی انسان است، لذا تا حدی بیدار است که نگذارد شخص خود را بکلی گم کند و فدای بی‌اعتنائی و ویرانگری خویش شود. رابطه آن با باروری شخص عملی متقابل است. انسان هرقدر بارورتر زندگی کند، وجدانش قوی‌تر شده و بنوبه خود باروری را بیشتر میکند. و هرچه باروری زندگی شخص کمتر باشد، وجدانش ضعیفتر خواهد شد. وضع متناقض و مصیبت‌بار انسان در این است که وجدان زمانیکه نیازی بیشتری به‌آن حاصل است ضعیف‌تر است.

پاسخ دیگر به‌علت مؤثرنبودن وجدان گوش‌نکردن مابندای آن، و مهمتر از آن عدم آشنائی به روش گوش‌کردن به‌آن است. مردم اغلب بغلط تصور میکنند که صدای وجدان رسا و پیام آن روشن و صریح است؛ چون درانتظار چنین ندائی هستند لذا چیزی نمیشنوند. اما زمانیکه صدای وجدان ضعیف بوده و صریح نباشد باید شخص روش گوش‌کردن ودرك آنرا بیاموزد تاطبق آن عمل‌کند.

لکن این آموختن به دو دلیل عمده بسیار دشوار است. برای گوش‌کردن بندای وجدان باید بتوانیم به خودمان گوش دهیم، واین چیزی است که برای بسیاری از مردم در فرهنگ ما مشکل است. ما بهر صدا و همه کس گوش فرامیدهیم جز بخودمان. مدام در معرض صداها و عقاید و افکاری هستیم که از همه طرف بسمت ما هجوم میاورند: سینما، روزنامه، رادیو و گفت‌وشنود های بیهوده. اگر عمداً نخواهیم به‌صدای باطن خود گوش دهیم قادر به‌انجام کار بهتری نمی‌شویم.

گوش فرا داشتن به‌خود بسیار دشوار است زیرا این هنر مستلزم توانائی دیگری است که در انسان امروزی نادر است: خلوت کردن با خود. در حقیقت یك ترس بیجا از تنهائی در ما بوجود آمده است؛ ما مصاحب مبتذل و زیان‌آور و بی‌حاصل‌ترین فعالیتها را به تنها بودن و خلوت کردن با خود ترجیح می‌دهیم؛ از چشم‌انداز روبرو شدن با خود هراسانیم. آیا بدین‌جهت است که می‌ترسیم مصاحب بدی برای خود باشیم؟ بنظر من ترس از تنهابودن با خودمان بعلت احساس پریشانی است، وحشت از دیدن کسی که در عین آشنائی نزدیك با ما غریبه است، لذا می‌ترسیم و فرار می‌کنیم. و در

نتیجه موقعیت گوش فرادادن بخود را از دست‌داده و به نادیده گرفتن وجدان ادامه می‌دهیم.

گوش فراداشتن به‌صدای نارسا و غیر صریح وجدان دشواری دیگری نیز دارد و آن این است که وجدان با ما غیرمستقیم سخن می‌گوید نه مستقیم، و متوجه نیستیم که این وجدان ما است که ما را آزار میدهد. ممکن است بعللی که رابطه آشکاری با وجدان ندارد احساس نگرانی (حتی بیماری) کنیم. شاید مکررترین واکنش غیرمستقیم وجدان ما در برابر فراموش‌شدن یك حس مبهم گناه و ناآرامی، و یااحساس خستگی و بیحالی باشد. گاهی این احساس‌ها به‌احساس گناه بعلت انجام ندادن کاری حمل میشود، این در صورتی است که قصوری که شخص نسبت به‌آنها احساس گناه میکند مسائل اخلاقی اصیل نباشند. اما اگر احساس اصیل گناه، گرچه ناآگاهانه، آنچنان قوی شد که نتوان آنرا با دلایل منطقی صوری ساکت کرد سبب نگرانیهای عمیق و حتی بیماری جسمی یا روحی میشود.

یك نوع از این نگرانیها ترس از مرگ است؛ نه ترس عادی که هرکس چون بفکر مرگ بیافتد عارضش میشود، بلکه‌وحشتی‌که بطور دائم انسان را فرامیگیرد. این ترس غیر منطقی نتیجه شکست در زندگی کردن بوده و توصیف وجدان گناهکاری است که زندگی ما را بهدر داده و شانس استفاده بارور از توانائیهای ما را ربوده است. مردن تلخ است ولی مردن بدون زندگی کردن غیرقابل تحمل است. علاوه بر ترس غیر منطقی از مرگ ترس از پیرشدن نیز وجود دارد که افراد زیادی در فرهنگ ما گرفتار آن هستند. در این

مورد نیز هراس عادی و معقول از کهولت در کیفیت و شدت با ترس از «زیادی پیر بودن» تفاوت کلی دارد. مکرر اشخاص را می‌بینیم بخصوص در روانکاوی، که مغز آنها از ترس از پیری انباشته است در حالیکه هنوز جوانند؛ اینان معتقدند که کاهش قدرت جسمی با ضعف کلی شخصیت و نیروهای عاطفی و ذهنی‌شان بستگی دارد. این فکر خرافه‌ای بیش نیست، که علی‌رغم شواهد بسیاری که در رد آن وجود دارد مقاومت میکند. این عقیده، در فرهنگ ما، با تأکید برکیفیتهای به اصطلاح جوانی تقویت میشود، کیفیتهائی نظیر سرعت، قابلیت انطباق و هماهنگی و نیروی بدنی که در جهانی که موفقیت در رقابت شرط لازم است برای تکامل منشهای شخص، ضروری‌است. شواهدزیادی نشان‌میدهند که کسی که قبل از رسیدن بمرحله پیری زندگی باروری کرده‌است، هرگز روبزوال نمیگذارد؛ برعکس کیفیتهای ذهنی و عاطفی که در روند زندگی بارور تکامل پیدا کرده‌اند به رشد خود ادامه میدهند گرچه نیروی جسمی کاهش مییابد. لکن تمام شخصیت فرد غیربارور پس از آنکه چشمه نیروی جسمی او، که وسیله اصلی فعالیتهای او بود، خشکید رو بزوال میگذارد. زوال شخصیت در پیری نشانه و مدرك شکست در داشتن‌زندگی بارور است. ترس از پیر شدن بیانگر احساس ـ اغلب ناآگاهانه ـ زندگی غیر بارور بوده واکنش وجدان ما به فلج ساختن «خود» ما است. فرهنگهائی هستند که در آن نیاز زیاد، و در نتیجه احترام زیاد، به کیفیتهای ویژهٔ پیری، مانند خرد و تجربه، وجود دارد در این فرهنگها رویه‌هائی را می‌بینیم که بزیبائی هرچه تمامتر

در گفته زیر از هوکوسائی[۴۳] نقاش ژاپنی آورده شده است:

«از شش سالگی عشق مفرط به نقاشی از اشیاء داشتم. در سن پنجاه سالگی نقاشیها وطرحهای بیشماری انتشار دادم، ولی آنچه قبل از هفتاد سالگی کشیده‌ام ارزش بحساب‌آوردن ندارد. در هفتاد و سه‌سالگی کمی از ساختمان حقیقی طبیعت، یاحیوانات، گیاهان، پرندگان‌وحشرات را یادگرفته‌ام. پس‌آن‌زمان‌که به‌هشتاد سالگی برسم پیشرفت بیشتری خواهم داشت؛ در نود سالگی به‌اسرار اشیاء نفوذ خواهم کرد، در صد سالگی مسلماً به‌مرحله شگفت‌آوری خواهم رسید، و درصد وده‌سالگی هرکار من، اعم از یك نقطه یا یك خط، زنده و با روح خواهد بود.»

ترس از عدم تأیید، گرچه از ترس غیرمنطقی از مرگ و پیری کمتر دراماتیك است، نمایانگر دیگری از احساس گناه ناآگاهانه است. دراین مورد نیز تحریف غیرمنطقی رویه عادی دیده میشود: انسان طبیعتاً می‌خواهد که مورد قبول همگنان باشد؛ اما انسان امروزی در پی مورد تأیید بودن از طرف همگان است، پس میترسد که مبادا از الگوهای فرهنگی اندیشیدن، احساس کردن و عمل کردن تخلف کند. یکی از دلایل ترس غیر منطقی از عدم تأیید یك حس گناه ناآگانه است. اگر کسی نتواند بعلت عدم موفقیت در زندگی کردن بارور خود را مورد تأیید قرار دهد بایدتأیید دیگران‌را جانشین تأیید خود کند. این اشتیاق برای تأیید زمانی بخوبی

43- Hokusai.

درك میشود که قبول کنیم که آن یك مسئله اخلاقی است.

شاید انسان بتواند کاملا به‌صدای وجدان خود بی‌اعتناء باشد بطوریکه اصلا آنرا نشنود. ولی این کار در موقعیکه شخص بخواب رفته عملی نیست. هنگام روز شخص گوش خود را بصدای وجدان می‌بندد و فقط به تجربیات درونی خود، که از کوششهای غیرمنطقی و احکام ارزشی و بصیرتهای باطنی تشکیل‌شده‌است، توجه میکند. خواب اغلب تنها موقعیتی است که انسان نمیتواند وجدان خود را خاموش کند؛ ولی تأسف دراین است که وقتی صدای وجدان را درخواب میشنویم نمی‌توانیم عمل کنیم، و زمانی قادر به‌عمل هستیم‌که آنچه از رویای خود درك کرده‌ایم فراموش نموده‌ایم. رویائی که تعریف میکنم شاید توصیف روشنی از این‌مورد باشد. به نویسنده مشهوری پیشنهاد شده بود که شخصیت و مقام خود را با پول کلان و شهرت معاوضه کند، وی ضمن تفکر درباره قبول یا رد پیشنهاد این رویا را دید: در پای کوهی دو نفر را می‌بیند که بعلت فرصت‌طلبی‌شان مورد تحقیر و بی‌اعتنائی او بودند. آن دو بوی پیشنهاد میکنند که از جاده باریك به‌قلهٔ کوه برانند. نویسنده قبول میکند و براه میافتد ولی نزدیك قله اتومبیل از جاده خارج شده و او کشته میشود. این رویا چندان نیاز به‌تعبیر ندارد: موقعیکه نویسنده بخواب رفت میدانست که پذیرفتن مقام پیشنهادی برابر است با نابودی؛ البته نه مرگ جسمانی، که زبان سمبولیك رویا بیان داشته بود، بلکه نابودی بارووری و شخصیت انسانی وی.

در بحث خود از وجدان من وجدانهای قدرت‌گر او اومانیستیك را جداگانه تشریح کردم تا کیفیتهای ویژه هرکدام را نشان دهم؛ اما این دو در عالم واقعیت جدا

از هم نبوده و کسی را نمی‌توان یافت که منحصراً دارای یکی از آن دو وجـدان باشد. برعکس عمـلا هـرفرد دارای هردو وجدان است. مسئله درمیزان قدرت ورابطه هرکدام با شخص است.

اغلب احساس‌های گناه برحسب وجدان قدرت‌گرا تجربه میشوند، بااینکه ریشه آنها بطور دینامیـك در وجدان اومانیستیك است؛ دراین مورد وجدان قدرت‌گرا به‌وجدان اومانیستیك تعبیر میشود. شخص ممکن است بعلت خوشنود نکردن مراجع آگاهانه احساس گناه کند، در حالیکه، ناآگاهانه چون طبق خواسته‌ها و تمایلات خود زندگی نکرده است خود را گناهکار میداند. مثلا کسی که میخواسته موسیقی‌دان شود ولی بازاری شده، تا آرزوهای پدرش را برآورده کند. او در کار کسب ناموفق است و پدر هم ناامیدی خود را از شکست فرزند پنهان نمیدارد، پسر که احساس افسردگی و ناتوانـی در کسب و کار میکند سرانجام به‌روانکاو متوسل میشود. در مصاحبه وی شرح مفصلی از عدم توانائی و افسردگی خود را به‌پزشك روانکاو بازگـو کرده واعتراف میکند که افسردگی او معلول احساس گناهی است‌که در نتیجه مأیوس کردن پدر عارضش شده است. وقتی روانکاو از میزان اصالت این احساس گناه می‌پرسد بیمار مـردد میشود. وی بعد در خواب خود را بازرگانی موفق می‌ـ بیند کـه مورد تحسین و تشویق پـدرش است، چیزی کـه هرگز در زندگـی حقیقی رخ نداده است؛ درایـن حال ناگهان درهمان عالم رویا احساس تمایل خودکشی شدیدی به‌او دست میدهد و بیدار میشود. این رویا او را میترساند و نزد خود فکر میکند که نکند در مورد منبع حقیقی احساس‌گناه اشتباه کرده باشد؟ وسرانجام متوجه

میشود که علت اصلی احساس گناه وی ناتوانی در تأمین رضایت پدر نبوده، بلکه برعکس در اطاعت از او و بجا نیاوردن خواسته خودش بوده است. احساس‌گناه آگاهانه وی اصالت کافی دارد و گویای وجدان قدرتگرای او است؛ ولی آن احساس، احساس گناه بزرگ او را نسبت بخود، که بهیچوجه از آن آگاه نیست، استتارکرده است. دلایل این استتار و جلوگیری چندان مهم‌نیست: الگوهای فرهنگ ما از آن پشتیبانی میکنند؛ طبق این انگاره‌ها احساس گناه بعلت ناامید ساختن پدر بجا و قابل توجیه است، ولی ندیده گرفتن خود خیر. دلیل دیگر ترس از آگاهی به‌گناه واقعی است، زیرا وادار خواهد شد که بجای سرگردانی بین ترس ازخشم پدر وکوشش در تأمین رضایت خویش خود را آزاد ساخته و زندگی شخصی را جدی بگیرد.

شکل دیگر رابطه بین دو وجدان قدرتگر او اومانیستیك رابطه‌ای است که در آن، گرچه محتوای هنجارها یکسان است، تعلیل پذیرش متفاوت است. مثلا فرامینی از قبیل، نکش، بیزار و متنفر نباش، حسود نباش وهمسایه‌ات را دوست بدار هنجارهای اخلاقی اومانیستیك و همچنین قدرتگرا هستند. ممکن‌است گفته شود که در مرحله اول تکامل وجدان مرجع دستور میدهد ولی اطاعت از آن نه بعلت تسلیم و تمکین بلکه به‌سبب مسئولیت شخص نسبت بخود است. جولیان هاکسلی[۴۴] خاطرنشان کرده‌است که تحصیل یك وجدان قدرتگرا مرحلهٔ لازمی در روند تکامل انسان قبل از تکامل مرحلهٔ تعقل و آزادی تا جائیکه وجدان اومانیستیك بوجود آید، بود؛ دیگران همین روند را درباره تکامل کودك صادق

44- Julian Haxly.

دانسته‌اند گرچه هاکسلی در تحلیل تاریخی خود محق است، اما من عقیده ندارم که در مورد کودک، در یک جامعهٔ غیر قدرتگرا، وجود وجدان قدرتگرا شرط مقدماتی ایجاد وجدان اومانیستیک باشد؛ بهرحال تکامل آینده نوع بشر معتبر یا بی‌اعتبار بودن این فرض را ثابت خواهد کرد.

اگر وجدان بر قدرت غیر منطقی محکم و غیر قابل تعرض مبتنی باشد تکامل و گسترش وجدان اومانیستیک بکلی متوقف گردیده، وانسان کاملا وابسته به نیروهای بیرون از خود شده و دیگر توجه و احساس مسئولیتی نسبت به هستی ندارد. و آنچه در نظر او مهم است تأیید و یا عدم تأیید آن نیروها میباشد که ممکن است دولت، رهبر یا افکار عمومی باشند. حتی غیر اخلاقی‌ترین رفتار ــ در مفهوم اومانیستیک ــ بعنوان «وظیفه» در اخلاق قدرتگرائی تجربه میشود. کلمه «بایستن» که در هردو وجدان بکار میرود بسیار اغواکننده است زیرا ممکن است هم به بدترین و هم به بهترین در انسان اشاره کند.

کافکا در کتاب خود بنام «محاکمه» تصویر زیبائی از رابطه متقابل دو وجدان اومانیستیك و قدرتگرا نشان داده است. قهرمان کتاب «ك» را یك صبح زیبا به‌اتهام جرمی که خود از آن خبر ندارد بازداشت‌میکنند و سالهای باقیمانده عمر را در زندان میماند. تمام داستان شرح کوشش «ك» برای مطرح کردن وضع خود در دادگاه اسرارآمیزی است که روش و قوانین آن بروی مجهول است. او کوشش دارد که از وکلای نیرنگ‌باز یا زنانی که با دادگاه رابطه دارند و یاهرکس دیگر یاری بگیرد ولی موفق نمیشود. بالاخره محکوم و اعدام میگردد.

داستان به زبان رویائی و سمبولیك نوشته شده

است؛ همه رویدادها ملموس و واقعی‌نما هستند، گرچه در واقع اشاره به‌تجربیات درونی است که رویدادهای بیرونی سمبل آن‌میباشند. این نوشته مفهوم گناه مردی را بیان میکند که وسیله مراجع نامعلوم متهم شده و بعلت خوشنود نکردن آنها خود را گناهکار میداند؛ بااینحال مقامات بقدری دور از دسترس هستند که نمیتواند بپرسد، اتهامش چیست و چگونه باید از خود دفاع کند. از این دیدگاه در داستان نکته‌ای مذهبی دیده میشود که بسیار شبیه به‌مکتب دینی کالون است. انسان محکوم یا تبرئه میشود بدون آنکه علت آنرا بداند. تنها کاری که از دستش ساخته است لرزیدن از ترس خداوند و توسل برحمت او است. تفسیر مذهبی این سرگذشت همان برداشت کالون از گناه است، که نماینده شکل افراطی وجدان قدرتگرا است. لکن در یك نکته مقامات دادگاه با خدای کالون فرق دارند. آنان بجای اینکه با عظمت و محتشم باشند فاسد و پست‌اند. این‌جنبه سمبل سرکشی «ك» از این مراجع قدرت است. حس میکند که آنان پایمالش کرده‌اند و احساس گناه میکند، و بعلاوه از آنان متنفر است و می‌بیند که فاقد اصول اخلاقی هستند. این ترکیب تسلیم و سرکشی از خصوصیات اشخاص زیادی است که به‌تناوب در مقابل مراجع قدرت، و بخصوص وجدان خود، تسلیم شده و سرکشی میکنند.

اما احساس گناه «ك» در عین حال واکنش وجدان اومانیستیك اوست. می‌بیند که «بازداشت شده است» و این بدان‌معنی است که از رشد و تکامل بازداشته شده است. بیهودگی و سترونی خود را احساس میکند. کافکا در چند جمله استادانه غیر باروری زندگی «ك» رابیان میکند:

«در آن بهار «ك» عادت کرده بود که شبها را بدینگونه بگذراند: پس‌از کار ــ همیشه تا ساعت نه در محل کارش بود ــ هرزمان که ممکن میشد کمی پیاده‌روی میکرد، تنها و یا با عده‌ای ازهمکارانش، سپس به‌آبجوفروشی، که اغلب مشتریان آن اشخاص مسن‌بودند، میرفت و تا ساعت یازده برسر میزی می‌نشست. ولی گاهی این برنامه بهم میخورد؛ رئیس بانك که به‌هوش و درستی او ارزش زیادی قائل بود وی را برای گردش یا شام در ویلایش دعوت میکرد. بعلاوه «ك» هفته‌ای یکبار با دختری بنام «السا» ملاقات میکرد، وی پیشخدمت کاباره بودکه تمام شب‌را کار میکرد و روزها با دیدارکنندگانش همبستر میشد.»

«ك» بدون آنکه علتش را بداند احساس گناه میکند. از خودش میگریزد، و در پی‌همیاری دیگران است، در صورتیکه فقط باکشف علت واقعی احساس گناه وگسترش باروری خویش میتواند خود را نجات دهد. او از بازپرس نام بازداشت‌کننده و چگونگی دادگاه و شانسهای خود در محاکمه را می‌پرسد. بازپرس پندی میدهد که معمولا در چنین مواقعی داده میشود، او میگوید: «نمیتوانم به‌پرسش تو پاسخ دهم، ولی دست‌کم میتوانم نصیحتی بکنم. کمتر درباره ما و آنچه برای تو پیش خواهد آمد فکر کن و در عوض بخودت بیاندیش».

در جای دیگر وجدان او بصورت روحانی زندان ظاهر شده و به‌او نشان میدهد که باید بخودش حساب پس بدهد، رشوه و طلب عفو مسئله اخلاقی وی را حل نخواهد کرد. اما «ك» روحانی راهم مرجع قدرت دیگری

تلقی میکند که میتواند برای او شفاعت کند، و فقط میخواهد بداند آیا روحانی نسبت به‌او عصبـانی است یا نه. کوشش در رام‌کردن او دارد اما وی بعنوان موعظه فریاد میزند: «آیا چیزی نمیتوانی به‌بینی؟» گرچه فریاد واعظ از روی عصبانیت بود، اما شبیه فریادی غیرعمدی کـه از افتادن شخصی از نهـاد برمیآید. ولی حتی این فریادهم «ك» را بیدار نمیکند، بلکه از عصبانی شدن او بیشتر احساس گناه میکند. روحانی گفتگو را اینگونه پایان می‌بخشد: «چرا من ادعائی از تـو بکنم؟ دادگاه هم ادعائی از تو ندارد. چون بیائی میپذیردت و چون بروی رهایت میکند». ایـن جمله بیانگـر جـوهـر وجـدان اومانیستیك است. هیچ قدرت برتری نمیتواند ادعـای اخلاقی برانسان داشته باشد. انسان مسئول برد وباخت زندگی خویش است. فقط زمانی میتواند بخودش برگردد که نـدای وجدانش را بشنود اگـر نتواند هلاك خواهد شد؛ کسی جز خودش نمیتواند او را یاری دهد. «ك» از درك صدای وجدان خود عاجز است، پس باید بمیرد. در لحظه اعدام برای اولین‌بار نگاهی به‌مشکل اساسی خود میافکند، و غیر باروری، فقدان عشق و بی‌ایمانی خود را احساس میکند:

«چشمش به‌طبقه بالای خانه‌ای مجـاور معدن سنگ افتاد. ناگهان روزنه پنجره‌ای مثل برق باز شد، قیافه مبهم شخصی از آن مسافت دور و بلندی ظاهـر گردید، خم شد و دو بازوی خود را بجلو دراز کرد او که بود؟ یك دوست؟ یك آدم خوب، کسی‌که همدردی میکرد؟ قصد کمك داشت؟ چرا یکنفر؟ یا عدهٔ دیگـری هم بودند؟ آیـا یـاری و کمك نزدیك بود؟ آیـا

گفتگوئی برله او بود که نادیده گرفته شد؟
البته که بود. منطق غیرقابل تزلزل و تردید
است ولی نمیتواند انسانی را که میخواهد به
زندگی ادامه دهد متوقف سازد. دادرسی که
او هرگز ندیده بود کجا است؟ دادگاه برین‌که
هرگز نتوانست در آن نفوذ کند کجا است؟
دستهای خود را بالا برد و انگشتانش را از هم
بازکرد.»

«ك» برای اولین‌بار مسئولیت مشترك نوع بشر را در برابر چشمان خود دید، امکان دوستی و الزام انسان نسبت بخود. می‌پرسد «دادگاه برین» کجا بود، اما دادگاه برینی که او در جستجویش است آن مرجع قدرت غیرمنطقی نبودکه وی به‌آن اعتقاد داشت، بلکه «دادگاه برین» وجدان بود که متهم‌کننده واقعی بود اما او نتوانسته بود آن را بشناسد. «ك» فقط از وجدان قدرتگرایش آگاه بود و سعی داشت قدرتهائی را که آن وجدان نماینده آن بود بکارگیرد. وی‌آنچنان مشغول دفاع در برابر چیزی برتر از خود بودکه مسئله اخلاقی حقیقی خود را از یاد برده بود. او آگاهانه احساس گناه میکند زیرا مرجع قدرت او را متهم کرده است، ولی بدین‌جهت گناهکار است‌که زندگیش را بهدر داده و توانائی تغییر ندارد زیرا قادر به‌درك و فهم گناه خود نیست. وقتی متوجه چگونگی میشود که دیگر خیلی دیر شده است.

باید تأکید کرد که فرق بین وجدانهای اومانیستیك و قدرت‌گرا در این نیست که اولی قالب سنت فرهنگی دارد ودومی مستقلاتکامل می‌یابد. برعکس شبیه‌توانائی ما در سخن‌گفتن و تفکر است، که گرچه جزو ذات صفات بالقوه انسان است اما فقط در زمینه اجتماعی و فرهنگی

امکــان گسترش و تکامل دارد. نــوع بشر طی پنج‌شش هزار سال تکامل فرهنگی در سیستمهای فلسفی و دینی خود هنجارهای اخلاقی ایجاد کرده است که وجدان هرفرد باید بسمت آنها جهت‌گیری شود، بشرط آنکه ناگزیر از اول شروع نکند. اما بعلت منافعی که در هرسیستم نهفتــه است، طرفداران آن منــافــع بیشتر به‌تفاوتها انگشت میگذارند تا وجــوه مشترك. از دیدگاه انسانی عناصر مشترك در این تعلیم مهمتر از تفاوتهای آنها است. اگر محدودیتها و ابهامات این تعلیمات را معلول وضع مخصوص تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بدانیــم توافق شگفت‌انگیزی را بین اندیشمندانی کــه هدف آنان رشد و شادی انسان است خواهیم دید.

۲ــ خوشی و شادی

شادی پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است؛ محدودکردن شهوات سبب لذت بردن از شادی‌نیست، برعکس چون ازشادی لذت میبریم لذا میتوانیم شهوات را محدود کنیم.

«اسپینوزا»

الف ــ خوشی معیار ارزشها

اخلاق قدرتگــرا مزیتی دارد که سادگی آن است. معیار وملاك خوب‌وبد با نظر مرجع قدرت مشخص میشود و فرمانبرداری از آن فضیلت است. اخلاق اومانیستیك باید با این مشکل مقابله کند: یعنی اگــر انسان قاضی منحصربفــرد ارزشها باشد خوشی و رنج داور نهائی خوب و بد خواهد شد. و اگر این تنها راه عملی بود دیگر اصل اومانیستیك مبنای هنجارهای اخلاقی نمیشد. زیرا

می‌بینیم کـه بعضی‌هـا خـوشی را در مست‌کـردن، در جمع‌آوری ثروت، در شهرت، در آزار دیگران میدانند و عده دیگـر در عشق‌ورزی، در سهیم‌کردن دوستان، در اندیشیدن و در نقاشی. چگونه زنـدگـی ما میتواند با انگیزه‌ای رهبری شود که در انسان و حیوان، و شخص خوب‌وبد و عادی و غیرعادی یکسان و صادق باشد؟. حتی اگر اصل خوشی را به‌آن دسته از خوشی‌ها که به‌منافع مشروع دیگران صدمه نزند محدود کنیم، بازهم نمیتوان آنرا رهنمونی کافی برای اعمالمان بدانیم.

اما این اختیار بین تسلیم به‌مرجـع قدرت و در پی خوشی بودن بمنزله اصول راهبر سفسطه‌ای بیش نیست. سعی خواهم کرد نشان دهم که تحلیلی تجربی از ماهیت خوشی، رضایت، شادی و خوشحالی معلوم خواهد کردکه اینها باهم متفاوت بوده و تا حـدی پدیده‌های متناقضی هستند. این تحلیل به‌این حقیقت منجر میشود که شادی و خوشی گرچه از یك لحاظ تجربه‌های ذهنی هستند ولی محصول عمل متقابل شرایط عینی بوده و نباید با تجربه ذهنی صرف اشتباه شوند. این شرایط عینی را میتوان در باروری خلاصه کرد.

اهمیت تحلیل کیفی خوشی از آغاز تفکـر اخلاقی اومانیستیك شناخته شده است. لکن راه‌حـل مسئله تـا زمانی‌کـه بصیرتی به‌دینامیك ناآگاهانه تجربه خوشی وجود نداشت رضایت‌بخش نبود. پژوهشهای روانکاوی معلومات جدیدی در دسترس قـرار میدهند و پاسخهای جدیدی به‌این مسئله کهن اخلاق انسانی پیشنهاد میکنند بمنظور درك بهتر این کشفیات و کاربرد آنها درتئوری اخلاق بررسی مجملـی از مهمترین تئوریهـای اخلاقی درباره خوشی و شادی لازم است.

مکتب شادخواری[۴۵] (لذت‌جوئی) براین عقیده است که خوشی اصل راهبر عمل و اقدام انسان است. اریستیپوس[۴۶] اولین ارائه‌کننده تئوری شادخواری معتقد بود که رسیدن به‌خوشی و دوری از رنج هدف زندگی و معیار فضیلت است. از نظر او خوشی فقط خوشی لحظه حاضر است.

در شادخواری رادیکال ــ و ساده ــ برقدر و اهمیت فرد و مفهوم ملموس خوشی تأکید شده، و شادی معادل تجربه بلاواسطه دانسته شده است[۴۷]. اما این عقیده مشکلی راکه قبلاگفتیم در بر دارد، مشکلی‌که شادخواران قادر به‌حل رضایت‌بخش آن نبودند: اصل آنان کاملا حالت ذهنی داشت. اولین‌بار اپیکور اقدام به‌تجدیدنظر در کیفیت شادخواری کرد و معیار عینی را در مفاهیم خوشی وارد نمود، وی ضمن تأکید براینکه خوشی هدف زندگی است متذکر شدکه «گرچه همه خوشی‌ها، فی‌نفسه خوب هستند، ولی نباید هرخوشی راهم برگزید»، زیرا بعضی از آنها سبب دردسرهائی میشوند که بیشتر از خود خوشی‌ها است، بنظر اپیکور فقط خوشی **واقعی** رهنمون زندگی عاقلانه، خوب و صحیح است. خوشی «واقعی» در آرامش خیال و فقدان ترس بوده و کسی میتواند بدان دست یابد که دوراندیش و آینده‌نگر باشد و رضایت دائمی توأم با آسودگی‌را به‌لذتهای آنی ترجیح دهد. اپیکور کوشش دارد تا نشان دهد که منظور او از خوشی بمنزله هدف زندگی، با فضیلت، میانه‌روی، شجاعت، عدالت و دوستی سازگار است. اما او با تلقی کردن **احساس** بمنزله قانون کلی که ما هرخوبی را باآن

45- Hedonism.

46- Aristippus.

۴۷ــ Zur Kritik des Hedomsmus (نوشته هربرت ماکوزه).

مورد قضاوت قرار میدهیم نتوانست به‌مشکل اساسی تئوریك پیروز شود: یعنی درآمیختن تجربه ذهنی خوشی با معیار عینی خوشی «خوب» و «بد». سعی او در هماهنگ‌کردن معیارهای عینی و ذهنی بجائی نرسید زیرا این هماهنگی خود وجود داشت.

آن دسته از فلاسفه اومانیستیك که پیرو مکتب شادخواری نبودند نیز باهمین مسئله درگیر بودند، ضمن کوشش در حفظ و رعایت معیارهای حقیقی و کلی، به شادی فردی بعنوان مقصد غائی زندگی معترف بودند.

اولین کسی‌که معیار حقیقت و کذب را در آرزوها و خوشیها بکار برده افلاطون است. خوشی نیز نظیر فکر ممکن است حقیقی یا کاذب باشد. افلاطون منکر واقعیت حس ذهنی خوشی نیست، اما خاطرنشان میکند که احساس خوشی ممکن است «عوضی گرفته شود»، خوشی مانند اندیشیدن «شناختنی» است. وی نظریه بالا را با این تئوری که منشأ خوشی نه‌تنها در تمایلات نفسانی که در تمام وجود و شخصیت انسان است تأئید و پشتیبانی میکند. بنابراین نتیجه میگیردکه **اشخاص خوب خوشیهای واقعی دارند و مردمان بد خوشیهای کاذب.**

ارسطو نیز مانند افلاطون عقیده دارد که تجربه ذهنی خوشی نمیتواند معیار درستی فعالیت و ارزش آن باشد. او میگوید: «اگر اشیائی برای مردمان بدنهاد خوش‌آیند است، نباید تصور کنیم که موجب خوشی دیگران نیز میباشد، همانطورکه دربارهٔ آنچه برای بیمار گوارا، شیرین یا تلخ است چنین استدلال نمیکنیم و یا هرچیزی را که چشم بیمار و معیوب سفید ببیند سفید نمیدانیم[48]»، خوشی‌های ننگین خوشی‌نیستند، مگر برای

۴۸ـ اصول اخلاق، ارسطو.

سلیقه‌هـــای منحرف، فقط خوشیهـــائی از لحاظ عینی درخور این نام هستند که «همراه با فعالیتهای متناسب با شأن انسانی باشند[۴۹]». بنظر ارسطو دو نوع خوشی مشروع وجود دارد، یکی با روند تأمین نیازها و صورت واقعی دادن با نیروهای ما رابطه دارد، دیگری با تجربه کردن نیروهای بدست‌آمده ما مربوط است. دومی نوع عـــالــی خوشی میباشد. خوشی یکی از فعالیتهای وضع طبیعی هستی است. رضایت‌آمیزترین و کاملترین خوشی کیفیتی است که در بکار بردن نیروهای بدست آمده و یا واقعیت یافته ناگهـــان رخ میدهد. ایـــن خوشی لذت و طیب‌خـــاطـــر یا فعالیت غیراجبـــاری را بهمراه دارد. بنابراین خوشی فعالیت و در نتیجه زنـــدگـــی را تکمیل میکند. خوشی و زندگی پیوسته بهم هستند و از یکدیگر جـــدا نمیشوند. بیشترین و پاینـــده‌ترین شادی‌هـــا از والاترین فعالیت انسان حاصل میشود، که ماهیت لاهوتی که همان فعالیت خرد است دارد، و مادام که انسان آن عنصرلاهوتی‌را در درون خود دارد ازچنین فعالیتی دست برنخواهد داشت. سرانجام ارسطو بمفهوم‌خوشی واقعی میرسدکه معادل‌تجربه‌عینی‌خوشی انسان سالم‌وبالغ‌است.

تئوری اسپینوزا هم درباره خوشی، از بعضی جهات، مشابه نظریه‌های افـــلاطون و ارسطو است؛ ولی از آنان فراتر می‌رود. او نیز معتقد است که لذت نتیجه زندگی کردن با فضیلت است نه، آنطور که مکتب مخالف خوشی می‌گوید، گناهکاری. او تئوری خود را با تعریف‌تجربی لذت که برمبنای مفهوم انسان‌شناسی او است گسترده‌تر کرده است. بنظـــر اسپینوزا شادی وابستـــه به‌نیـــرو است. «شادی گذرگاهی است از کمال کمتر بـــه کمال

---

۴۹ ــ اصول اخلاق، ارسطو.

بیشتر؛ و غم و اندوه گذرگاهی از کمال بیشتر به کمال کمتر[50]». کمال بیشتر یا کمتر همان نیروی بیشتر یا کمتر است که خصوصیات بالقوه شخص را فعلیت بخشیده و در نتیجه به «طبع انسانی نمونه» نزدیکتر می‌کنند. خوشی «هدف» زندگی نیست ولی ناگزیر همراه فعالیت بارور انسان است. «شادی پاداش فضیلت نبوده بلکه خود فضیلت است[51]» ویژگی نظر اسپینوزا درباره شادی در برداشت دینامیك او از نیرو است. گوته، گویو[52] و نیچه، اندیشمندان مشهور، تئوری اخلاقی خود را برهمان اندیشه بنا نهاده‌اند ـ اینکه خوشی انگیزه اولیه عمل نیست بلکه همراه فعالیت بارور است.

در اخلاقیات اسپنسر[53] یکی از جامع‌ترین و سیستماتیك‌ترین بحث‌ها را درباره اصل خوشی می‌بینیم، که می‌تواند سرآغاز بسیار خوبی برای گفتگوی بیشتر باشد.

بنظر اسپنسر کلید اصلی شادی ـ رنج در نظریه تکامل است. او می‌گوید که شادی و رنج یك وظیفه بیولوژیکی در برانگیختن انسان بمنظور اقدام طبق آنچه برای فرد و نوع بشر سودمند است، دارند؛ بنابراین آن‌دو عوامل جدائی ناپذیر روند تکامل می‌باشند. «رنجها وابسته به اعمال زیان‌آور به ارگانیسم می‌باشند؛ در حالی‌که خوشیها وابسته به اعمال منجر به رفاه و آسایش هستند[54]. فرد و جمع با پیروی از مطلوبها و پرهیز از نامطلوبها زنده‌اند[55]». گرچه خوشی یك تجربه ذهنی است، اما نمی‌تواند فقط برحسب عنصر

---

۵۰ و ۵۱ـ اصول اخلاق، اسپینوزا.

52- Guyau.
53- Spenser.

۵۴ و ۵۵ـ اصول اخلاق اسپنسر.

ذهنی مورد ارزیابی و قضاوت قرارگیرد؛ بلکه یك مفهوم عینی نیز دارد، که همان آسایش جسمی و روحی انسان است. اسپنسر تأئید می‌کندکه در فرهنگ فعلی، تجربه‌های «تحریف‌شده» شادی یا رنج پیش می‌آید، او علت این امر را در تناقضات و کمبودهای جامعه می‌داند. وی ادعا می‌کند که «با هماهنگ‌کردن کامل انسانیت با وضع جامعه خواهیم دید که اعمال و اقدامات فقط زمانی کاملا درست خواهند بود که علاوه براینکه بطرف شادی رهنمون هستند، سبب خوشی آنی نیز می‌باشند، و رنج ملازم اعمال نادرست خواهد بود».

اسپنسر می‌گوید آنان که معتقدند رنج اثری سودمند و خوشی اثری زیان‌آور دارد می‌خواهند استثناء را به‌صورت قانون کلی در آورند.

اسپنسر تئوری عملکرد بیولوژیکی خوشی را بایك تئوری جامعه‌شناسی همراه می‌کند. او می‌گوید که «سرشتن مجدد طبع انسانی بمنظور تطبیق‌دادن آن با الزامات زندگی اجتماعی باید بالمال تمام‌فعالیتهای لازم را شادی‌بخش کرده و فعالیتهای ملال‌انگیز را مغایر با خواسته‌ها جلوه دهد. و بعلاوه خوشی حاصله از بکار بردن وسیله‌ای برای رسیدن به یك غایت خود یك غایت به حساب آید[56]».

منظورهای افلاطون، ارسطو، اسپینوزا و اسپنسر در این موارد با هم مشترکند:

۱ــ تجربه ذهنی خوشی معیاری کافی برای «ارزش» نیست.

۲ــ شادی با خوب قرین است.

۳ــ می‌توان برای ارزیابی خوشی یك معیار عینی

۵۶ــ اصول اخلاق اسپنسر.

یافت.

افلاطون «انسان خوب» را، ارسطو عمل انسان را، اسپینوزا مانند ارسطو از قوه بفعل درآمدن طبع آدمی با استفاده از نیروهای خود را، و اسپنسر تکامل و تحول بیولوژیکی و اجتماعی انسان را معیار خوشی واقعی و درست می‌دانند.

تئوریهای مذکور درباره خوشی و نقش آن در اخلاقیات این نقص را دارد که برمبنای معلومات پالایش شده کافی، تکنیکهای بررسی و مشاهده نمی‌باشند. بررسی روانکاوی درباره تعلیل‌های ناآگاهانه ودینامیك منش پای‌بست این تکنیکهای پالایش شده مطالعه و مشاهده است، بنابراین امکان میدهد تا بحث درباره خوشی را به منزله هنجاری برای زندگی، که فراسوی حدود سنتی آن است، بیشتر کنیم.

روانکاوی نظر مخالفان اخلاق شادخواری را داير براينکه تجربه ذهنی ارضائی فریب‌آمیز بوده و معیاری برای ارزش نیست، تأئید می‌کند. کاوش روانکاوی در ماهیت مازوخیستی کوشش برای دست‌یابی به خواسته‌ها محق‌بودن مخالفین اخلاق شادخواری را ثابت می‌کند. آرزوهای مازوخیستی را می‌توان در این جمله بیان کرد: **اشتیاق دست‌یابی به‌چیزی که برای تمام شخصیت انسان زیان‌آور است.** مازوخیسم در شکل آشکار خود کوشش برای آزار بدنی و لذت‌بردن از رنج ناشی از آن است. مازوخیسم، در معنی انحراف، به هیجانات و ارضاء جنسی مربوط‌است، که میل به‌رنج‌کشیدن در آن آگاهانه است. «مازوخیسم اخلاقی» عبارت است از کوشش در راه آزاردیدن روحی، تحقیرشدن وتحت تسلط قرار گرفتن. این آرزوها معمولا آگاهانه نیست، بلکه بصورت

وفاداری، عشق، نفی خود، و یا پاسخی به قوانین طبیعت، به سرنوشت و یا سایر نیروهای برتر از انسان در می‌آید. روانکاوی عمق این تغییر شکل را به‌خوبی نشان می‌دهد.

پدیده‌های مازوخیستی فقط نمونه‌ای از خواسته‌های ناآگاهانه زیان‌آور عینی است؛ تمام روان‌نژندی‌ها را می‌توان نتیجه آن کوششهای ناآگاهانه دانست که سد راه رشد انسان است. کوشش برای دست‌یافتن به چیزی که زیان‌آور است جوهر بیماری روانی است. پس روان نژندی این نکته را تأیید می‌کندکه خوشی می‌تواند مخالف منافع واقعی انسان باشد.

خوشی ناشی‌از ارضاء امیال روان نژندی ممکن‌است ناآگاهانه باشد. انحراف مازوخیستی مثالی از خوشی ناآگاهانه ناشی از امیال روان‌نژندی است. شخص سادیستیك که از تحقیر و اهانت دیگران لذت می‌برد، و یا خسیسی که از مال‌اندوزی احساس نشاط می‌کند، ممکن است از خوشی حاصله از ارضاء اشتیاق خود آگاه باشد یا نباشد. آگاهانه یا ناآگاهانه بودن این خوشی به دو عامل بستگی دارد: به میزان قدرت نیروهای درونی شخص که مخالف خواسته‌های غیر منطقی هستند؛ و به میزانی که اکثریت جامعه لذت بردن ازاین خوشی را کیفر داده یا غیرقانونی می‌داند. واپس‌زدگی خوشی می‌تواند دو معنی مختلف داشته باشد؛ در متداولترین شکل واپس‌زدگی خوشی آگاهانه احساس می‌شود ولی نه مانند خواسته غیر منطقی، بلکه بصورت منطقی شده آن، مثلا خسیس ممکن است تصور کند که به‌علت توجه و مراقبتی که بخانواده‌اش دارد احساس رضایت می‌کند؛ سادیست ممکن است تصور کند که خوشی او

ناشی از خصوصیت نفرت اخلاقی او است. رادیکالترین نوع واپس‌زدگی آن است که اصلا هیچگونه خوشی آگاهانه‌حاصل نشود. چه بساسادیستی‌که صادقانه احساس خوشی از تحقیر و توهین بکسی را انکار کند. ولی تحلیل رویاهای او و تداعی آزاد از خوشی ناآگاهانه او پرده برخواهد داشت.

رنج و بدبختی نیز می‌تواند ناآگاهانه بوده و واپس‌زدگی در آنهم نظیر خوشی باشد. شخص ممکن است بعلت نرسیدن به موفقیت مورد نظر، بیماری و یا هر رویداد خارجی دیگر احساس درماندگی کند. لکن احتمال دارد علت اساسی درماندگی او، غیر بارور بودن، تهی بودن زندگی او، عدم توانائی او به عشق‌ورزی و سایر شکستهای باطنی بوده باشد. وی ناشادی خود را به نوعی توجیه کرده و علت حقیقی آنرا درك نمی‌کند. یکی دیگر از واپس‌زدگی‌های ناشادی و درماندگی زمانی پیش می‌آید که آگاهی از آن به هیچوجه وجود نداشته باشد. در این حالت شخص احساس شادی کامل می‌کند، در صورتی که در واقع ناراضی و ناشاد است.

مفهوم شادی ناآگاهانه و ناشادی مواجه با اعتراض مهمی است که میگوید شادی و ناشادی با احساس‌آگاهانه ما درباره شادبودن یا نبودن معادل بوده و خوشحال یا در رنج بودن ناآگاهانه برابر خوشحال یا در رنج نبودن است. این بحث مفهومی بالاتر از تئوریك محض دارد. مفهومهای ضمنی اخلاقی واجتماعی آن از اهمیت بسزائی برخوردار است. اگر برده‌ها از رنج وعذاب خود آگاه نباشند، یك ناظر خارجی چگونه میتواند بعنوان تأمین سعادت آنان به‌برده‌داری اعتراض کند. اگر انسان امروزی بهمان اندازه که بظاهر دیده میشود شاد

و سعادتمند است، آیا این تأیید نمیکند که ما بهترین دنیای ممکن را بنا نهاده‌ایم؟ آیا وهم واشتباه در مفهوم شادی ناکافی است و یا «وهم و اشتباه در شادی» خود مفهومی تناقض‌انگیز است؟

معترضها این واقعیت را ندیده میگیرند که شادی و ناشادی بالاتر از یك موضوع ذهنی است. در واقع شادی و ناشادی بیانگر وضع تمام ارگانیسم، یعنی تمام شخصیت انسانی است. شادی وابسته به‌افزایش نیروی زندگی، شدت احساس واندیشیدن بوده، و ناشادی تابع کاهش این توانائیها و اعمال است. شادی و ناشادی آنچنان گویای شخصیت ما هستند که واکنشهای بدنی بیشتر از احساس آگاهانه بیانگر آن میباشد. چهره فشرده، بیمیلی، خستگی یا علائم فیزیکی از قبیل سردرد و حتی بیماریهای شدیدتر نمایانگر ناشادی هستند، همانطور که احساس تندرستی نشانه شادی است. در حقیقت استعداد فریب خوردن بدن ما کمتر از ذهن ما است، بطوریکه میتوان گفت در آینده به‌میزان شادی یا ناشادی شخص از آزمایشهای شیمیائی بدنی او پی خواهند برد. توانائی فکری و عاطفی ما نیز تحت نفوذ شادی و ناشادی است. تیزهوشی و میزان شدت احساس ما منوط به‌آن است. ناشادی تمام اعمال روانی ما را تضعیف و یا حتی فلج میکند و شادی سبب افزایش آنها میشود. احساس ذهنی شاد بودن، اگر کیفیتی از رفاه کلی شخص نباشد، چیزی جز یك توهم درباره یك احساس نبوده و هیچگونه ربطی به‌شادی اصیل و واقعی ندارد.

من خوشی یا شادی را که شخص فقط در سر می‌پروراند و بهیچوجه یك احساس جسمی نیست، خوشی یا شادی کاذب مینامم، مثلا کسی که مسافرتی میکند و

آگاهانه شاد است؛ احتمال دارد شادی او به‌این دلیل باشد که آن را ملازم با سفر خود میداند؛ ولی در واقع بطور ناآگاهانه دلتنگ و ناشاد باشد. ممکن است رویائی حقیقت را برای او فاش سازد؛ و یا شاید درآینده دریابد که شادی او واقعی نبوده است. رنج کاذب را هم میتوان در مواقع زیادی که اندوه و ناشادی از پیش مورد انتظار و توقع است مشاهده کرد. شادی کاذب و رنج کاذب فقط احساسات متظاهر هستند؛ **آنها تخیل احساسات‌اند، نه** تجربه‌های عاطفی اصیل.

ب ـ انواع خوشی‌ها

تحلیل کیفی تفاوت بین انواع خوشی‌ها، بطوریکه قبلا نشان داده شد، کلید ارتباط بین خوشی و ارزشهای اخلاقی است*.

یك نوع از خوشی که فروید و سایرین تصور می‌کردند که جوهر خوشی است **رهائی از فشار رنج‌آور** است، ریشه گرسنگی، تشنگی، و نیاز به‌ارضاء جنسی، خواب و ورزش در فعل وانفعالات شیمیائی ارگانیسم است. لزوم عینی فیزیولوژیکی در ارضاء این‌خواسته‌ها بطور ذهنی آرزو و تمایل‌تلقی میشود، و اگربرای مدتی ارضاء نشوند فشار رنج‌آور بوجود میآید رفع شدن فشار خود بصورت خوشی ظاهر میگردد که من آنرا **ارضاء** مینامم. طبیعت نیازهای فیزیولوژیکی در این است که ارضاء آنها فشار برارگانیسم را برطرف میسازد. غذا

*ـ امروزه ضروری بنظر نمی‌رسد که اشتباه فرضیه بنتام را دایر براینکه خوشی‌ها از لحاظ کیفی برابراند و تفاوت فقط در کمیت آنها است نشان دهیم. دیگر تقریباً هیچ روانشناسی این عقیده را ندارد، بااینحال عقیده عمومی «تفریح کردن» هنوز دلالت براین دارد که کیفیت خوشی همان است.

خوردن هنگامیکه گرسنه‌ایم تا حد معینی برای ارگانیسم ما ـ و خود ما ـ ضروری است ولی اگر از آن حد بگذرد مسلماً رنج‌آور خواهد شد. تسکین دادن فشار رنج‌آور معمولی‌ترین خوشی بوده، و بدست آوردن آن از لحاظ روانشناسی بسیار آسان است، همچنین اگر فشار مدت زیادی ادامه داشته و شدید شده باشد خوشی بدست‌آمده از رفع آن نیز شدید خواهد بود. د راهمیت این نوع خوشی تردیدی نبوده، و در زندگی همگان صادق است.

یکی دیگر از انواع خوشی باز هم خوشی حاصله از تسکین فشار است، ولی کیفیت آن با اولی متفاوت‌بوده و مربوط به‌فشار روانی است. انسان ممکن است حس کند که بدنش چیزی را طالب است، در صورتیکه ایــن خواسته از نیاز غیرمنطقی روحی سرچشمه میگیــرد. احساس گرسنگی شدیدی به‌او دست میدهد، ولی ایــن گرسنگی نیاز جسمی عادی نبوده بلکه یك نیاز روحی برای تسکین نگرانی یا ناامیدی است (گرچه این حالت ممکن است با سوخت و ساز غیرعادی بدن همراه باشد). بطوری‌که می‌دانیم آشامیدن آب اغلب نه بمنظور رفع تشنگی که برای تسکین یك غلیان روحی است. علت میل جنسی شدید هم ممکن است جسمی نبوده و روانی باشد. شخص متزلزل‌که نیاز شدیدی داردکه ارزشش‌را بخودش ثابت کند، بدیگران نشان دهد که چگونه استوار و محکم است، یا به‌سایرین وسیله میل جنسی مسلط شود، میل جنسی شدیدی احساس خواهد کرد و اگر این میــل ارضاء نشود دچار فشار رنج‌آور شدید خواهد گردید. این میل جنسی برخلاف تصور شخص منشاء روانی دارد نه جسمی. خواب‌آلودی روان نژندی نیز مثال دیگــری است‌برای خواسته‌ای‌که تصور نیاز جسمی مانند خستگی

سبب آن است در صورتیکه معلول شرایط روانی از قبیل نگرانی واپس زده شده، ترس و خشم میباشد.
این خواسته‌ها شبیه نیازهای عادی جسمی بوده و ریشه هر دو در فقدان یا کمبود است. در مورد اول کمبود نتیجه روند عادی و شیمیائی در ارگانیسم است؛ و در دیگری نتیجه نقص روانی است. در هر دو مورد کمبود سبب ایجاد فشار شده و رفع آن خوشی بار میاورد. سایر تمایلات غیرمنطقی که منشاءجسمی ندارند مانند شهرت‌طلبی تسلط، تسلیم، حسد و رشك از شالوده‌منش شخص برخاسته و ناشی از انحراف شخصیت است. خوشی بدست آمده از ارضاء این انفعالات هم نتیجه رفع فشار روحی است.
گرچه خوشی ناشی از ارضاء نیازهای جسمی اصیل و نیازهای غیرمنطقی روانی معلول برطرف شدن فشار است، اما کیفیت خوشی آن دو تفاوت چشمگیر بایکدیگر دارند. خواسته‌های جسمی مانندگرسنگی، تشنگی وغیره با برطرف کردن فشارهای جسمی تأمین شده، و فقط پس از احساس مجدد آن نیازها دوباره ظاهر می‌شوند؛ بنابراین طبیعتاً موزونند. تمایلات غیرمنطقی برعکس سیری ناپذیرند. امیال شخص حسود یا سادیستیك با ارضاکردن‌خاموش نمیشود، مگربرای‌چندلحظه. این‌گونه امیال طبیعتاً تسکین‌ناپذیرند. سرمنشأ آنها درنارضائی باطنی شخص است. فقدان بارووری و ناتوانی ناشی از آن وترس ریشه این تمایلات انفعالی می‌باشند. حتی‌اگر انسان بتواند تمام آرزوهای خود را درباره قدرت و ویرانگری برآورده کند، تغییری در ترس و تنهائی حاصل نمی‌شود بنابراین فشار باقی خواهد ماند. چون شخص نمیتواند از بیم و هراسهای خود رهائی یابد لذا

تصور میکند که ارضاء فزاینده او را از حرص و آز آزاد ساخته وتوازن درونی وی‌را دوباره برقرار خواهد کرد. اما حرص و آز چاه بی‌انتهائی است و آسایش ناشی از ارضاء آن سرابی بیش نیست. حرص و آز، آنطور که غالباً تصور میشود، جزو طبیعت حیوانی انسان نبوده بلکه کیفیتی ذهنی و تخیلی است.

دیدیم‌که خوشیهای ناشی ازتأمین نیازهای جسمی و تمایلات روان نژندی نتیجه برطرف کردن فشار رنج‌آور است اما خوشی‌های دسته اول رضایت‌بخش، عادی و شرطی برای شادی بوده، و خوشی‌های دسته دوم یك تسکین موقت، و نشان عملکرد بیمارگونه و ناشادی اساسی است. پیشنهاد میکنم که خوشی ناشی از تأمین خواسته‌های غیرمنطقی را «خوشی غیرمنطقی» بنامیم، تا با مفهوم «ارضاء» که همان انجام خواسته‌های عادی فیزیولوژیکی است اشتباه نشود.

از جنبهٔ اصول اخلاق فرق خوشی غیر منطقی و شادی مهمتر از تفاوت بین خوشی غیر منطقی وارضاء است بمنظور درك این تمایز باید مفهوم کمبود روانی را در مقابل وفور بدانیم.

نیازهای تأمین نشده جسم تولید فشار میکنند، و برطرف‌کردن‌آنها سبب‌رضایت‌میگردد. فقدان،خوداساس رضایت است. در معنای دیگر، خواسته‌های غیرمنطقی نیز از کمبودها، ناایمنی و نگرانی شخص‌که او را وادار به‌بیزاری، حسد، و تسلیم میکند ناشی میشود؛ ریشه خوشی ناشی از برآوردن این خواسته‌ها در فقدان اساسی باروری است. نیازهای‌فیزیولوژیکی وروانی غیرمنطقی هردو بخشی از سیستم کمبود هستند.

از فراسوی قلمروکمبود قلمرو وفوربرمی‌خیزد. در

حالیکه حتی در حیوان انرژی مازاد وجود دارد که بازی کردن نمایانگر آن است؛ قلمرو وفور اساساً یك پدیده انسانی بوده و در حیطه باروری و فعالیت درونی است. حدود این حیطه تا آنجائی است که تمام نیروهای انسانی برای کسب معاش مصرف نشود. گسترش قلمرو وفور، انرژی مازاد قابل استفاده برای رسیدن به‌مقاصدی در فراسوی بقای نفس، از مشخصات تکامل نوع بشر است. نیل به‌مقاصد انسانی بشر در سایه وفور امکان‌پذیر است.

در تمام مراتب فعالیت تفاوت بین کمبود و وفور و بنابراین تفاوت بین رضایت و شادی وجود دارد، حتی در مورد اعمال اولیه مانند گرسنگی ومیل جنسی. ارضاء نیاز شدیدگرسنگی، که جسمی است، بسیار خوشی‌آفرین است زیرا فشار را برطرف میکند. لکن کیفیت ارضاء گرسنگی از خوشی حاصله از ارضاء اشتها متفاوت است. اشتها پیش‌بینی تجربه لذت‌بخش ذائقه است و برخلاف گرسنگی تولید فشار نمیکند. ذائقه در این معنی محصول تکامل وپالایش فرهنگی است، که‌مانند ذوق موسیقی و هنری چه در مفهوم فیزیولوژیکی و چه فرهنگی فقط در فراهم بودن وفور میتواند تکامل یابد. گرسنگی پدیده کمبودی است؛ که ارضاء آن یك ضرورت است. اشتها پدیده وفور است که ارضاء آن ضرورت نبود بلکه گویای وفور و باروری است. خوشی همراه این ارضاء لذت نامیده میشود[۵۷].

۵۷ــ چون دراینجا میخواهم فقط فرق بین خوشی ــ کمبودی و خوشی ــ وفور را روشن کنم لذا نمیخواهم به‌جزئیات مربوط به‌گرسنگی و اشتها به‌پردازیم. کافی است گفته شود که در اشتها همواره مقداری گرسنگی واقعی وجود دارد و بخش فیزیولوژیکی عمل خوردن چنان در ما اثر میکند که رفع کامل گرسنگی اشتها را نیز به‌حداقل میرساند. آنچه مهم ←

درباره میل جنسی نیز همان تفاوت بین گرسنگی و اشتها وجود دارد. فروید میل جنسی را کاملا ناشی از فشار فیزیولوژیکی میداند که، مانند گرسنگی باارضاء تسکین می‌یابد. اما او میل جنسی وخوشی مربوط به اشتها را، که فقط در قلمرو وفور یك پدیده کاملا انسانی است، ندیده میگیرد. کسی که «گرسنه» میل جنسی است با رهایی از فشار، اعم از جسمی یا روانی، ارضاء میشود، واین ارضاء سبب خوشی وی میگردد[۵۸]. ولی آن خوشی جنسی را که ما لذت مینامیم برپایه وفور و آزادی بوده و بیانگر باروری حسی و عاطفی است.

لذت و شادی‌را عموماً با شادی‌همراه با عشق یکسان میدانند. در حقیقت اشخاص زیادی عشق را تنها منبع شادی‌تلقی میکنند. اما درعشق نیز، مانند سایرفعالیتهای انسان، باید بین نوع بارور و غیر بارور آن تفاوت‌قائل شویم. عشق غیربارور یا غیرمنطقی ممکن است، همانطور که قبلا نشان داده‌ام، نوعی از همزیستی مازوخیستیك یاسادیستیك باشد، که درآن‌رابطه فیمابین برمبنای احترام و منزلت متقابل نبوده بلکه دو شخص بهم وابسته می‌شوندزیرا توانائی‌اتکاء و وابستگی به خود را ندارند. این‌عشق، مانند سایرتمایلات‌غیرمنطقی برپایهٔ کمبود، فقدان باروری و ایمنی درونی است. عشق بارور، نزدیکترین رابطه بین دو شخص که در آن منزلت واحترام هریك محفوظ است، پدیده وفور بوده، و توانائی در آن نشانه بلوغ انسان است. لذت و شادی

← است چگونگی تعلیل دراین مورد است.

۵۸ــ این‌گفته کلاسیك‌که «همه حیوانات پس‌از نزدیکی جنسی‌اندوهناك میشوند» یك توصیف کافی برای ارضاء میل جنسی درسطح کمبودی تا حدی که مربوط به‌انسان است، میباشد.

با عشق بارور ملازمه دارد.

در تمام مراتب فعالیت تفاوت بین کمبود و وفور کیفیت تجربه شادی را معین میسازد. هرکس ارضاءها، خوشی‌های غیرمنطقی و لذت را تجربه میکند. وجه تمایز اشخاص در داشتن هرکدام بسته به‌زندگی آنان است. ارضاء وخوشی غیرمنطقی مستلزم کوشش عاطفی نیست؛ کافی است توانائی فراهم آوردن شرایط تسکین فشار موجود باشد. لذت یك مقصود است و مستلزم کوشش درونی است که همان فعالیت بارور میباشد.

شادی مقصودی است که با باروری درونی شخص بدست میاید، نه موهبت خدادادی. شادی و لذت، ارضاء نیازی که از فقدان جسمی یا روحی ناشی شده باشد نیست؛ آنها رهائی از فشار نبوده بلکه ملازم هرگونه فعالیت بارور در فکر، احساس و عمل هستند. کیفیت شادی و لذت یکی است؛ فرق آنها فقط در این است که لذت به‌یك عمل تنها مربوط است ولی شادی دلالت به تجربه لذت مداوم دارد؛ میتوان کلمه «لذتها» را، در جمع، بکار بریم ولی «شادی» همواره مفرد است.

شادی نشان میدهد که انسان پاسخی برای هستی بشر پیدا کرده است: فعلیت بخشیدن به نیروهای بالقوه خود است که نتیجه آن حفظ منزلت شخص و در عین حال همراه دیگران بودن میباشد. انسان با صرف انرژی خود نیروهای خویش را افزایش میدهد، «می‌سوزد بدون اینکه تحلیل رود».

شادی معیار برتری در هنر زیستن، و فضیلت در معنای اخلاق اومانیستیك است. شادی اغلب متضاد منطقی رنج واندوه تلقی میشود. رنج جسمی یا روحی

بخشی ا زهستی انسان بوده و تجربه کردنِ آن اجتناب‌ناپذیر است. رهائی کامل از اندوه فقط به‌بهاء کناره‌گیری کامل میسر است؛ ولی دراین حالت دیگر تجربه کردن شادی امکان‌پذیر نیست. پس متضاد شادی اندوه یا رنج نبوده بلکه افسردگی[۵۹] است که نتیجه سترونی درونی و غیرباروری است.

تااینجا درباره انواع تجربه خوشی‌مربوط به‌تئوری اخلاقی بحث کرده‌ایم: ارضاء خوشی غیرمنطقی، لذت و شادی. دو نوع دیگر خوشی، که کمتر پیچیده‌اند، باقی مانده است. یکی خوشی است که همراه انجام هرگونه وظیفه مقرره میباشد، که پیشنهاد میکنم آنرا «خوشنودی[۶۰]» بنامیم. نیل به‌چیزی که شخص خواستار انجام آن است خوشنودکننده است گرچه فعالیت الزاماً بارور نبوده بلکه دلیل نیرو و توانائی شخص در مقابله با جهان خارج است. خوشنودی زیاد منوط به‌فعالیت بخصوص نیست؛ شخص میتواند همانقدر در موفقیت شغلی احساس خوشنودی کند که دریك بازی خوب تنیس؛ مهم اشکالات کار مورد نظر و نتیجه رضایتبخشی است که از انجام آن عاید میشود.

نوع دیگر خوشی که مورد بحث قرار نگرفته برمبنای کوشش نبوده بلکه برپایه عکس آن، یعنی «واهلشی»[۶۱] است؛ این‌نوع خوشی همراه فعالیتهای بی‌کوشش ولی خوش‌آیند است. عمل مهم بیولوژیکی واهلشی تنظیم کردن آهنگ ارگانیسم است، که نمیتواند همواره فعال باشد. کلمه «خوشی»، در معنای کلی، میتواند دلالت بر

59- Depression.
60- Gratification.
61- Relaxation. (این اصطلاح را استاد دکتر محمود حسابی وضع کرده‌اند.)

احساسی کند که ناشی از واهلشی است.

ما بحث خود را از خصوصیت مبهم اخلاق‌شادخواری آغاز کردیم که مدعی است، «هدف زندگی خوشی است» پس خوشی فی‌نفسه خوب است. با نتیجه‌گیری از تحلیل انواع مختلف خوشی حال میتوانیم نظر خود را درباره رابطه آن با اخلاق تنظیم کنیم. ارضاء بمنزله رهائی از فشار فیزیولوژیکی نه‌خوب است و نه بد بلکه از جنبه ارزیابی اخلاقی، مانند خوشنودی و خوشی، خنثی است. خوشی‌غیر منطقی‌وشادی (لذت) تجربه‌های اخلاقی هستند. خوشی غیرمنطقی نمایانگر حرص و ناتوانی در حل مسئله هستی انسان است. شادی (لذت)، برعکس، دلیل موفقیت کامل یا نسبی در «هنر زیستن» است شادی بزرگترین مقصد و مقصود انسان و پاسخ وی به مسئولیت کامل خویش و جهت‌گیری بارور نسبت بخود و جهان خارج است.

تفکر در شادخواری نمیتواند ماهیت خوشی را بقدر کفایت تحلیل کند؛ لذا آنرا آسانترین چیز در زندگی جلوه میدهد که در عین حال با ارزشترین است. ولی هیچ چیز با ارزش آسان نیست؛ بنابراین‌اشتباه درشادخواری بحث علیه آزادی و شادی را آسان کرده و انکار خوشی را دلیل خوبی میانگارد. اخلاق شادخواری ممکن است شادی و لذت را فضیلت اصلی خود بشمار آورد، ولی این **امر مستلزم مشکل‌ترین کوشش انسان، و تکامل تام باروری او خواهد بود».**

پ ــ مسئله وسائل و غایتها

مسئله خوشی در غایتها دربرابر خوشی در وسایل از ویژگی‌های جامعه‌کنونی ما است، که در آن غایتها در

برابر توجه به‌وسیله فراموش شده است.

مسئله غایتها و وسائل را اسپنسر بروشنی بیان کرده‌است. او معتقد است که خوشی مربوط به مقصود الزاماً وسیله را نیز دلپذیر میکند. وی میگوید که بشرط انطباق کامل انسان با وضع اجتماعی «اقدامات فقط هنگامی درست‌اند که علاوه بر منجرشدن به شادی آینده، مخصوص یا کلی، در همان لحظه نیز شادی‌بخش بوده و یا در اقدام نادرست رنج‌آور باشند.»[۶۲]

گفته اسپنسر درنگاه اول موجه بنظر میرسد. مثلا اگر کسی قصد یك سفر تفریحی دارد شاید مقدمات و تدارك این سفر خوش‌آیند باشد؛ اما مسلماً این امر همواره صادق نیست و چه بسا اقدامات برای تأمین یك مقصود موردنظر که شادی بخش نیست. اگر بیماری ناگزیر از تحمل درمانی دردناك باشد دورنمای مقصود که بهبودی و شفای او است درمان را خوش آیند نمی‌کند؛ درد زایمان هم لذت‌بخش نیست. بمنظور رسیدن به غایت مطلوب کارهای ناخوش‌آیند بسیاری، بفرمان خرد خود، میکنیم. فقط میتوان گفت که ناخوش‌آیندی ممکن است با امید به خوشی نهائی کم و بیش تخفیف یابد؛ و پیش‌بینی شادی‌آخر ناراحتی مربوط به‌وسیله را تحمل‌پذیر کند.

اما ماهیت مسئله وسیله و مقصود بهمین‌جا ختم نمیشود. برجسته‌ترین جنبه مسئله را می‌توان با در نظر گرفتن تعلیل‌های ناآگاهانه درك کرد.

می‌توانیم از تصویری که اسپنسر از رابطه وسیله و مقصود داده استفاده خوبی بکنیم. او می‌گوید وضع بازرگانی را مجسم کنید که دفاتر حساب او منظم و

۶۲ـ اصول اخلاق نوشتهٔ اسپنسر.

متوازن است و دیناری اختلاف وجود ندارد. «اگر به پرسیم که این روش دقیق، که ربطی به‌کسب پول و لذت‌بردن از زندگی ندارد، چه نفعی دربردارد؛ پاسخ خواهیم شنید که نگهداری مرتب دفاتر اجرای شرطی برای رسیدن به هدف کسب پول بوده و بعلاوه خود هدفی نزدیك است که در آن منظور از کسب درآمد، وظیفه حفظ و نگهداری خود، همسر و فرزندان است[۶۳]. از نظر اسپنسر خوشی در وسیله، یعنی دفتر-داری، از خوشی غایت ناشی شده‌است: لذت بردن از زندگی یا انجام وظیفه. اسپنسر به دو مسئله توجه‌نکرده است. بارزترین مسئله این است که هدفی که در ذهن آگاه وجود دارد ممکن است از آنچه در ذهن ناآگاه است متفاوت باشد. ممکن است کسی فکر کند که هدف او (یا انگیزه او) لذت بردن از زندگی یا انجام وظیفه نسبت بخانواده خویش است، در حالیکه هدف واقعی او، ولو ناآگاهانه، بدست آوردن قدرتی است که وسیله پول و یا مال اندوزی حاصل میشود.

مسئله دوم ــ و مهمترین ــ از این فرض ناشی است که خوشی مربوط به‌وسیله الزاماً حاصل خوشی مربوط به‌غایت است. گرچه، البته خوشی در غایت، استفاده از پول در آینده، وسیله برای این غایت را (دفترداری) خوش‌آیند میکند، ولی آن خوشی ممکن است منبع بکلی متفاوتی داشته و ارتباط آن با غایت کاذب باشد؛ نمونه این موضوع بازرگانی وسواسی است که از فعالیتهای حسابداری خود لذت میبرد و از اینکه در حسابهای او حتی دیناری اختلاف نیست خوشحال است. اگر خوشی او را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم

۶۳ــ اصول اخلاق، نوشته اسپنسر.

دید که شخصی است پر از نگرانی و شك؛ از طـرز نگهداری حساب خود لذت میبرد زیرا «فعال» است بدون اینکـه حاضر بهخطـر کردن باشد. او از توازن در حسابهای خود خوشحال است زیرا این پاسخی سمبولیك بهشك و تردید او نسبت بخود و نسبت به زندگی است. دفترداری این بازرگان مانند شمردن پنجرههای خانهای برای دیگری است. **وسیله از هدف جدا شده و نقش غایت را غصب کرده و هدف مورد نظر فقط در مخیله باقی مانده است.**

برجستهترین مثال ــ مربوط به تصویری کـــه اسپنسر ارائه کرده ــ دربارهٔ وسیلهای که خود را مستقل کرده و لذتبخش شده، نه بعلت خوشی در غایـت بلکه بعلت عواملی کامــلا جدا از آن، مفهوم کار در قـرون پس از نهضت مذهبی[64] قرن شانزدهم، بخصوص تحت نفوذ کالونیسم، است.

این مسئله با یکی از دردناکترین نکته در جامعه امروزی تماس پیدا میکند. یکی از برجستهترین جنبهــ های روانی زندگی کنونی این است که فعالیتهائی کـه وسیله برای غایت و مقصود هستند بیش از بیش موقع غایتها را غصب کردهاند، در حالیکه خود هدفها مبهم و غیر واقعیاند. مردم برای کسب پول کار میکنند؛ پول در میاورند تا با آن کارهای لذتبخش بکنند. کار وسیله است و لذت غایت. ولی واقع امر چیست؟ مردم کار میکنند تا پول بیشتری بدست آورند؛ این پول را بکار میاندازند تا باز هم پول بیشتری حاصل کنند، و غایت ــ لذت بردن از زندگی ــ بفراموشی سپرده شده است. مردم در تلاشند که اختراعاتی بکنند تـا وقت

64- Reformation

اضافی داشته باشند. سپس وقت صرفه‌جوئی شده را صرف بدست آوردن وقت بیشتری میکنند و در نتیجه آنچنان خسته و درمانده میشوند که دیگر حال و توان استفاده از این وقت آزاد را ندارند. ما گرفتار دام وسیله شده‌ایم و غایت مطلوب را از یاد برده‌ایم. رادیو داریم که میتواند بهترین موزیك و ادبیات را بگوش ما برساند. اما آنچه از آن میشنویم مهملاتی است در حد مجله‌های مبتذل و بازاری و آگهی که توهینی به هوش و سلیقه ما است. شگفت‌انگیزترین ابزار و وسائل بی‌سابقه در اختیار ما است ولی هرگز نمی‌پرسیم که **آنها برای چه منظوری هستند**[۶۵].

تأکید زیاده از حد بر غایتها منجر به بهم‌خوردن توازن هماهنگ بین وسیله و غایت، از راههای مختلف می‌شود: یك راه این است که تمام تأکیدها برغایت است بدون آنکه به‌نقش وسائل توجه کافی مبذول شود. در نتیجه بهم خوردن توازن غایتها انتزاعی، غیر واقعی و لاجرم خیال خامی میشوند. دیوئی[۶۶] این‌خطر را مورد توجه قرار داده است. منتزع کردن غایتها میتواند اثر معکوس داشته باشد: در حالیکه غایت از جنبه ایده‌ئولوژیکی حفظ شده، ولی بصورت ابزاری برای تأکید بر فعالیتهائی درمیآید که وسیله‌ای برای آن مقصود میباشند. در صحت این مکانیسم به جمله مشهور «هدف وسیله را توجیه میکند» استناد میکنند. مدافعین این اصل متوجه نیستند که بکار بردن وسیله ویرانگر عواقب مخصوص بخود را دارد که غایت را

۶۵ـ A. de Saint Exupery درکتاب خود بنام «شازده کوچولو» توصیفی عالی از این مورد دارد.

66- Dewey.

مسخ میکند هرچند ازجنبه ایدهئولوژیکی بصورت اصلی باقی مانده باشد.

نظر اسپنسر درباره کیفیت فعالیتهای لذت‌بخش یك معنی جامعه‌شناسی در مسئله وسیله و غایت دارد. در رابطه بانظر خود که تجربه خوشی وظیفه بیولوژیکی برای خوشایند کردن فعالیتهائی را دارد که منجر به رفاه انسان میشود، و بالمال جالب، اسپنسر میگوید: «قالب‌ریزی مجدد طبیعت آدمی بمنظورهماهنگ‌بودن با اعمال زندگی اجتماعی، باید سرانجام همه فعالیتهای مورد نیاز را خوشایند ساخته و در مغایرت با آن الزامات آنها را ناخوشایند سازد[۶۷]». او ادامه میدهد، «بافرض اینکه این امر با حفظ و ادامه زندگی سازگار است، هیچ فعالیتی نیست که منبع خوشی نشود، بشرط آنکه مداوم باشد، پس سرانجام خوشی همراه و همگام هر حرکت یا فعالیتی خواهد شد که شرایط اجتماعی ایجاب میکند[۶۸]».

در اینجا اسپنسر انگشت بر روی برجسته‌ترین مکانیسم جامعه میگذارد و، میگوید: هر جامعه میخواهد شالوده منش اعضاء خود را چنان بریزد که آنانرا وادار به‌اقدام به‌کاری کند که باید انجام دهند تا بتوانند بوظائف‌اجتماعی‌خود عمل‌کنند. اماوی‌به‌این نکته توجه نکرده است که در جامعه زیان‌آور به منافع حقیقی انسانی اعضاء خود آن فعالیتهائی هم که برای انسان مضر ولی برای عملکرد جامعه مفید است، میتواند منبع رضایت باشد. حتی بردگان نیز عادت کرده‌اند که از وضع خود راضی باشند؛ ستمکاران از بیرحمی خود لذت میبرند. پیوستگی هر جامعه براین حقیقت استوار

---

۶۷ و ۶۸ـ اصول اخلاقی، نوشته اسپنسر.

است که فعالیتی نیست که نتوان آنرا شادی‌بخش نمود، این حقیقت میرساند که پدیده مورد نظر اسپنسر می‌تواند سد راه و یا وسیله پیشرفت اجتماعی شود. مهم این است که معنی و عملکرد فعالیت مورد نظر و رضایت ناشی از آن برحسب طبع آدمی و شرایط مناسب زندگی درك شود. بطوریکه در بالا خاطرنشان شد رضایت حاصله از کوششهای غیرمنطقی از نظر نوع با رضایت ناشی از فعالیت منجر به‌رفاه انسان فرق دارد، و چنین رضایتی نمیتواند معیاری برای ارزش باشد. عقیده اسپنسر دایر براینکه هر فعالیت مفید اجتماعی می‌تواند منبع خوشی باشد درست بوده ولی نظر او درباره اینکه خوشی مربوط به‌این قبیل فعالیتها ارزش اخلاقی آنها را ثابت میکند نادرست است. فقط با تجزیه‌تحلیل طبع آدمی و پرده برداشتن از تناقض بین منافع حقیقی و تحمیلی انسان وسیله‌جامعه میتوان به‌عینیت‌هنجارهای باارزشی که اسپنسر کوشش در کشف آنها داشت پی برد. خوش‌بینی وی بجامعه خود و فرهنگ آن، و فقدان روانشناسی در او که بتواند به‌پدیده کوششهای غیر منطقی و رضایتهای حاصله از آن به‌پردازد، سبب شد که اسپنسر ناآگاهانه در راه نسبیت در اخلاق، که امروزه وجهه اجتماعی کسب کرده است، گام بردارد.

۴ـ ایمان بمنزلهٔ نشانی از منش

> ایمان عبارت است از پذیرفتن تأئیدات
> روح؛ و بی‌ایمانی انکار آنها است.
>
> «امرسن»

ایمان آن مفهوم نیست که در جهان روشنفکران امروز رایج است. معمولا ایمان را با خداوند و

دکترینهای مذهبی مربوط میدانند، که با طرز تفکر منطقی و علمی متناقض است. اندیشه علمی و منطقی به قلمرو حقایق اشاره می‌کند و به فراسوی حقایق راه ندارد، در آنجا فقط ایمان حاکم است. عده‌ای این تقسیم‌بندی را نمی‌پذیرند. اگر ایمان نتواند با تفکر منطقی سازگار باشد باید مانند اشتباهات تاریخی مراحل اولیه فرهنگ حذف شده و دانش تئوریهای قابل درك و معتبر جانشین آن شوند.

رویه کنونی درباره ایمان پس از کشمکش طولانی علیه مقامات کلیسا و مقابله با ادعای آنها برای کنترول هر نوع اندیشه پیش گرفته شده است. پس شکاکیت در ایمان نتیجه پیشرفت خرد است. این جنبه سازنده شکاکیت امروزی جنبه معکوسی هم دارد که نادیده گرفته شده است.

بصیرت به شالوده منش انسان کنونی و صحنه اجتماعی عصر حاضر نشان می‌دهد که فقدان گسترده ایمان دیگر آن جنبه مترقی گذشته را ندارد. مبارزه علیه ایمان مبارزه برای رهائی از بند روحانیت بود؛ مبارزه‌ای بود علیه ایمان خردگریز و بیان عقیده و اعتماد به خرد انسانی و توانائی آن در ایجاد یك نظم اجتماعی که اصول آزادی، برابری و برادری برآن حاکم باشد. امروزه فقدان ایمان بیانگر اغتشاش و ناامیدی عمیق است. زمانی شکاکیت و خردگرائی نیروهای مترقی برای توسعه و تکامل فکر بودند؛ حال از آنها بمنظور منطقی جلوه دادن نسبیت و بی‌ثباتی استفاده می‌شود. امروزه دیگر ایمان به‌اینکه دسترسی هرچه بیشتر بواقعیتها سرانجام منجر به‌کشف حقیقت‌خواهد شد جزو خرافات و موهومات است. حقیقت، درمواردی،

جزو متافیزیك تلقی میشود و علم فقط به‌کار جمع‌آوری اطلاعات محدود شده است. در فراسوی مرزهای یقین منطقی، عدم یقین عمیقی وجود دارد که مردم را آماده میکند تا هر فلسفه‌ای را که از آن متأثر میشوند بپذیرند یا با آن سازش کنند.

مگر انسان می‌تواند بدون ایمان زندگی کند؟ مگر نباید کودك‌شیرخوار «به‌پستان مادر ایمان داشته‌باشد»؟ آیا نباید به‌کسان خود، به آنانکه دوستشان می‌داریم و بخودمان ایمان داشته باشیم؟ مگر می‌توانیم بدون داشتن ایمان به ارزشمندی هنجارهای حیات خویش زندگی کنیم؟. درحقیقت انسان بدون ایمان بی‌یار، بی‌امید و تا ژرفای هستی خود در ترس و هراس است.

پس آیا مبارزه علیه ایمان بیهوده بود و موفقیتهای خرد بیحاصل؟ آیا باید به‌دین رو آوریم و یا خود را تسلیم زندگی بی‌ایمان کنیم؟ آیا ایمان الزاماً متضمن اعتقاد بخداوند یا دکترین‌های مذهبی است؟ آیا ایمان با دین چنان وابستگی نزدیك دارد که هدف هردویکی است؟ آیا ایمان الزاماً مخالف با تفکر منطقی است و یا از آن جدا است؟ کوشش خواهم کرد پاسخ این پرسشها را بدهم، با توجه به‌اینکه ایمان یك گرایش بنیادی انسان بوده و نشان منشی است که تمام تجربه‌های او را فرا گرفته و امکان میدهد تا شخص با واقعیت بدون توهم روبرو شده و در عین حال با ایمان زندگی کند. اندیشیدن درباره ایمان نه بمنزله **ایمان‌داشتن** به‌چیزی، بلکه ایمان بمنزله یك گرایش درونی مشکل است. تذکر این نکته مفید است که در کتاب «عهد عتیق» برای‌مفهوم ایمان کلمه «Emunah» بکار رفته که بمعنی «پایداری» است، که برکیفیت خاصی از تجربه انسان و منش او

دلالت دارد نه‌محتوای اعتقاد به‌چیزی.

برای درك این مسئله بحث دربارهٔ شك مفید خواهد بود. شك معمولا به معنای تردید یا حیران بودن درباره فرض، عقیده یا شخص است، و همچنین می‌توان گفت گرایشی است که در شخصیت کسی نفوذ می‌کند، به طوری که آنچه مورد تردید است در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد. به‌منظور فهمیدن پدیده شك باید بین **شك خردگرا و خردگریز** فرق قائل شد. من این تفاوت را دربارهٔ پدیده ایمان نیز نشان خواهم داد.

شك خـردگریز واکنش عقلی به‌یك فرض نادرست یا اشتباه‌آمیز نیست، بلکه شکی است که زندگی عاطفی و عقلی شخص را تیره و کدر می‌کند. از دید این شخص در هیچ مرتبه‌ای از زندگی تجربه‌ای نیست که کیفیت یقین داشته باشد، همه چیز تردیدآمیز است و چیـزی یقین نیست.

افراطی‌ترین شکل خـردگریز اجبار روان‌نژندی درشك است. کسی که گرفتار آن باشد درباره هراندیشه یا عمل خود اجباراً به شك و یا حیرت کشیده می‌شود. شك اغلب به مهمترین مسائل یا تصمیمات زندگی‌عارض می‌شود، ولی حتی در جزئی‌ترین امور زندگی از قبیل انتخاب نوع لباس یا رفتن به‌مهمانی نیز گریبان‌گیر شخص می‌گردد. شك خـردگریز اعم از اینکـه‌درباره امور جزئی یا مهم باشد آزاردهنده و خسته‌کننده است.

تحقیق روانکاوی درباره مـکانیسم شك اجبـاری نشان داده است که آن گـویای کشمکشهای عـاطفـی ناآگاهانه است که ناشی از ناهمگونگی در شخصیت و احساس شدید ناتوانی و درماندگی می‌باشد. فقط با شناختن ریشه‌های شك است که شخص می‌تواند از فلج

شدن اراده خود که حاصل تجربه درونی ناتوانی است جلوگیری کند. اگر چنین بصیرتی نباشد، راه‌حل‌هـای دیگری هست، که گرچه رضایت‌بخش نمی‌باشند ولـی دست کم جنبه رنج‌آور شك را از بین میبرند. یکی از این راه حلها فعالیت اجباری است که سبب آرامش موقتی شخص میشود. دیگری قبول نوعی «ایمان» است که انسان خود و تردیدهای خویش را در آن غرق میکند.

اما شك متداول زمان ما ازنوعی نیست که در بالا گفته شد بلکه بیتفاوتی است که طبق آن **همه‌چیز ممکن است و هیچ‌چیز یقین نیست** عده زیادی از مردم درباره همه‌چیز، کار، سیاست، اخلاق و آنـچه نادرست است سرگردان و مردد بوده، و معتقدند که این تردید وضع عادی ذهن است. خود را منزوی، سرگشته و ناتوان حس میکنند، زندگی را نه برحسب افکار، عواطف و ادراك خود بلکه برحسب آنچه از آنان توقع میرود تجربـه میکنند، در چنین شخص بی‌اراده شك فعال از بین رفته و جای آنرا بیتفاوتی و نسبیت‌گرائی گرفته است.

برخلاف شك خردگریز، شك خردگرا مسائلی را مورد پرسش قرار میدهد که ارزش آنها منوط به‌اعتقاد شخص به‌یك مرجع قدرت است نه تجربه خود شخص. این شك عملکرد مهمی در تکامل شخصیت دارد. کودك ابتدا تمام افکار مرجع بی‌چون‌وچرا را کـه والدینش هستند می‌پذیرد. وی در روند رها ساختن خود از قدرت آنان، و در تکامل «خود» خویش خرده‌گیر میشود. کودك در روند رشد خود درباره آنچه بیچون‌وچرا پذیرفته بود شك میکند، و افزایش توانائی خرده‌گیـری او نسبت مستقیم با آزاد شدن از سلطه والدین و بالغ‌شدن خود وی دارد.

از دید تاریخی، شك‌خردگرا یکی از سرچشمه‌های اصلی تفکر مدرن بوده، و فلسفه و علم جدید از این‌راه بارورترین انگیزه‌های خود را دریافت داشته‌اند. در این مورد نیز، مانند تکامل فردی، ظهور شك خردگرا وابسته ومربوط به‌رهائی فزاینده از سلطه‌مرجع‌قدرت، کلیسا و دولت، است.

درباره ایمان نیز میخواهم همان تمایزی را که در مورد شك گفتم قائل‌شوم: یعنی فرق بین‌ایمان خردگریز و خردگرا. من ایمان خردگریز را اعتقاد به‌شخص، عقیده و یا سمبلی که نه نتیجه تجربیات و احساس خود شخص بلکه برمبنای تسلیم عاطفی به‌مرجع قدرت خردگریز میباشد، میدانم.

پیش از ادامه بحث، باید رابطه بین تسلیم و پویش عاطفی و عقلی بیشتر معلوم شود. شواهد زیادی در دست است که کسی که استقلال درونی خود را از دست داده و تسلیم یك مرجع قدرت شده مایل است که تجربه آن مرجع را جانشین تجربه خود کند.

بهترین نمونه در این‌مورد هیپنوتیزم است، شخصی که بخواب هیپنوتیزمی فرو رفته و در نتیجه خود را تسلیم قدرت دیگری کرده است آماده تفکر و احساسی است که هیپنوتیست از او می‌خواهد. حتی پس از آنکه از خواب مغناطیسی بیدار شد باز از دستورات هیپنو- تیست پیروی می‌کند، گرچه به‌خیال خویش خواسته‌ها و نظرات خود را به‌موقع اجرا می‌گذارد. مثلا اگر هیپنو- تیست تلقین کرده‌است که‌شخص درفلان ساعت احساس سرما بکند و کت خود را بپوشد، همان احساس به او دست می‌دهد و همان کار را خواهد کرد، در حالیکه همه را واقعی و ناشی از احساس و میل خود می‌داند.

مثال بالا نمونه‌ای قاطع از آزمایشی است که نمایانگر رابطه متقابل تسلیم به‌مرجع‌قدرت و پویشهای فکر است؛ و نمونه‌های عادی بسیاری هم وجود دارند که همان مکانیسم را نشان می‌دهند. واکنش مردم به پیشوائی که مجهز به‌نیروی قوی تلقین است مثالی برای وضع نیمه‌هیپنوتیك است. در این مورد نیز پذیرش بی‌علت افکار رهبر مربوط به مجاب شدن شنوندگان بر مبنای تفکر خود و یا ارزیابی انتقادی فکر ارائه شده نبوده بلکه به‌جهت تسلیم عاطفی آنان به‌گوینده است. مردم اشتباهاً تصور می‌کنند که عقیده گوینده را خردگرا یافته و قبول کرده‌اند. و یا چون با عقیده ارائه شده موافقند لذا آنرا می‌پذیرند. در حالیکه حقیقت خلاف این است: عقیده پیشوا را می‌پذیرند چون بطور نیمه‌ـ هیپنوتیك تسلیم مرجع قدرت شده‌اند. هیتلر توصیف خوبی از این گرایش با توصیه برگزاری سخنرانیهای تبلیغاتی در شب داده‌است. اومی‌گوید: «اکنون [درشب] استعداد برتر در سخن گفتن آسانتر می‌تواند اراده‌ها را تسخیر کند زیرا تعداد اشخاصی که نیروی مقاومت خود را بطور طبیعی ضعیف کرده‌اند بیشتر از آنهایی هستند که بر انرژی و قدرت اراده خود حاکمند[۶۹]».

برای ایمان خردگریز جمله معروف «باور میکنم چون پوچ و بی‌معنی است[۷۰]» ارزش روانی کامل دارد اگر کسی سخنی بگوید که از نظر منطقی بی‌نقص وعیب است، کاری کرده است که همه می‌کنند. ولی اگر جرأت بیانی را داشته باشد که از جنبه منطقی پوچ و بی‌معنی است، نشان می‌دهد که از قدرت ذهنی عامه فراتر رفته

۶۹ـ نبرد من، نوشته هیتلر.

۷۰ـ گفته‌ایست از Tertullion روحانی مسیحی.

است، پس نیروئی جادوئی دارد که او را از مردم عادی بالاتر می‌برد.

بین نمونه‌های فراوان ایمان خردگریز چگونگی رهائی یهودیان از یوغ مصریان، که‌در تورات‌آمده است، یکی از برجسته‌ترین تفسیرها درباره مسئله ایمان است. در این سرگذشت یهودیان مردمی توصیف‌شده‌اند که گرچه از بردگی رنج می‌برند ولی از تمرد بیمناکند زیرا نمی‌خواهند ایمنی در بردگی را از دست بدهند. آنان فقط زبان قدرت را می‌فهمند، که از آن میترسند لذا تسلیم آن‌شده‌اند؛ موسی، که‌خودرا نماینده خداوند میداند، ضمن اعتراض بخدا میگویدکه‌یهودیان بخدائی که حتی نام او را نمی‌دانند ایمان نخواهند آورد. خداوند با اینکه نمیخواهد نامی برای خود اختیار کند گفته موسی را قبول می‌کند تا حس کنجکاوی یهودیان را برای یقین ارضاء کند. موسی اصرار میکند که حتی نام هم برای ایمان آوردن یهودیان بخداوند کافی نیست. لذا خداوند امتیاز دیگری هم به او میدهد و معجزه کرامت می‌فرماید تا «ایمان پیدا کنند که خداوند به تو ظاهر شد، خدای پدران آنها، خدای ابراهیم، اسحق و یعقوب». استهزاء عمیقی که در این جمله وجود دارد پوشیده نیست. اگر یهودیان آن ایمانی را که خداوند می‌خواست می‌داشتند، ریشه آن میبایستی در تجربه خود آنان و یا در تاریخ آن ملت می‌بود؛ ولی آنان برده شده بودند و ایمانشان ایمان بردگی بود و ازتسلیم بقدرت که نیروی خود را با معجزه ثابت‌می‌کرد سرچشمه می‌گرفت؛ فقط معجزه دیگری می‌توانست آن قوم راتحت تأثیر قرار دهد، معجزه‌ای که از معجزه مصریان بالاتر باشد نه متفاوت از آن.

حادترین پدیده ایمان خـردگریز معاصر اعتقاد به پیشوایان خودکامه‌است. مدافعان آن آماده‌بودن میلیونها نفر را برای مردن در راه خواسته‌های رهبران خود دلیل اصالت این ایمان می‌دانند. اگر ایمان عبارت از اطاعت کورکورانه از شخصی بوده، و یا معیار آن آمادگی برای از خود گذشتگی باشد، پس ایمان پیامبران برعدالت و عشق‌وایمان‌ومخالفین‌آنها به‌قدرت هردو یك‌پدیده‌اند و فقط در موضوع متفاوتند. بنابراین ایمـان مـدافعان آزادی و ستمگران فقط تفاوتـی عقیدتی بـا یکدیگـر دارند.

ایمان خـردگریز عقیده محکـم متعصبانه بـه‌یك شخص یایك شیئی، و تسلیم به مرجع قدرت خـردگریز با شخصیت حقیقی یا غیر حقیقی است. ایمان خردگرا برعکس، ایمان محکم وپایداری است‌که برمبنای باروری عقلانی و فعالیت عاطفی استوار است. در تفکرخردگرا، که قاعدتاً ایمان نباید جائی در آن داشته باشد، ایمان خردگرایکی از اجزاء مهم است. مثلا دانشمندی چگونه به‌یك کشف جدید نایل می‌شود؟ آزمایش در پی آزمایش انجام می‌دهد و حقیقت پس از حقیقت جمع می‌کند بدون اینکه بداند در پی چیست؟ بندرت کشف مهمی از این طریق بدست آمده و یا مردم در حین انجام کاری تفننی به‌نتایـج مهمی رسیده‌اند. رونـد تفکـر خـلاق در هرزمینه از کوشش انسانی با چیزی آغاز می‌شود کـه می‌توان آنرا «تصور خردگرا» نامید، کـه خـود نتیجه بررسی قبلی قابل ملاحظه، تفکر بازتابـی و مشاهـده است. زمانی‌که دانشمند موفق به جمع‌آوری معلومات کافی گردید یا فورمولهای ریاضی را تنظیم کرد، و یا هر دو اقدام را بعمل آورد تا تصورِ اصلی خود را مدلل

سازد ممکنست گفته شود که‌به فرضیه آزمایشی رسیده است. تحلیلی دقیق از فرضیه بمنظور تشخیص و درك دلالتهای ضمنی آن و گردآوری معلومات برای تأئید آن به فرضیه کافی‌تری منجر می‌شود و سرانجام تئوری‌ای بوجود می‌آید.

تاریخ علم پر است از شواهد و نمونه‌هـای ایمان بر خرد و بصیرت برحقیقت. کپرنیگ، کپلر، گالیله و نیوتن مملو از ایمان پایدار به‌خرد بودند. بجرم داشتن چنین ایمانی برونو[۷۱] در آتش سوزانده شد و اسپینوزا مورد تکفیر قرارگرفت. در هرگام از تفکر، ازیك تصور خردگراتا وضع تئوری، ایمان ضرورت دارد: ایمان به فرضیه بمنزله پیشنهـادی مناسب، و ایمـان به‌تئوری نهـائی، دست‌کم تا زمانیکـه موافقت عمومی دربـاره ارزشمنـدی آن حاصل شده باشد. ریشه این ایمـان در تجربه خود شخص، در اعتمـاد به‌قدرت فکـری خویش مشاهده و قضاوت است. در حـالیکـه ایمان خردگریز عبارت از واقعی و حقیقی تلقی‌کردن چیزی است کـه مـرجـع قدرت یا اکثریت چنین میدانند، ریشه ایمان خردگرادر اعتقاد مستقل برمبنای مشاهده و تفکر بارور شخصی است.

تفکر و قضاوت تنها قلمرو تجربه نیستند که در آن ایمان خردگرا ظاهـر میشود. در حیطه روابط انسانی ایمـان کیفیتی از دوستـی و عشق پرمعنـی است کـه صرفنظرکردنی نیست. «ایمان داشتن» به‌کسی بمعنای اطمینان به‌قابل‌اعتماد بودن و تغییرناپذیری گرایشهای بنیادی و عمق شخصیت او است. منظورم این نیست که شخص هرگز عقیده خود را تغییر نمیدهد بلکه مقصودم

۷۱ـ Bruno فیلسوف ایتالیائی.

این است که تحلیل‌های اساسی ثابت میماند؛ مثلا ظرفیت او و احترام به‌حیثیت انسانی جزو ذات او است نه چیزی قابل تغییر.

احترام به‌خود نیز بهمان مفهوم است. ما از وجود «خود» خویش و هسته شخصیت خود آگاهیم، که تغییر ناپذیر بوده‌وعلی‌رغم مقتضیات‌گوناگون‌وتغییرات در افکار و عقاید، در تمام طول زندگی پابرجاست. این هسته شخصیت که حقیقت در فراسوی کلمه «من» است پایه هویت ما میباشد. جز با ایمان به‌ثبات «خود» خویش، احساس هویت ما مورد تهدید است و وابسته به‌کسان دیگری میشویم که تأئید و تصدیق آنان پایه احساس هویت ما میگردد. فقط کسی میتواند بدیگران ایمان داشته باشد که بخود ایمان دارد، زیرا مطمئن است که در آینده‌نیز مانند امروز بوده و مثل امروز احساس و عمل خواهد کرد. ایمان بخود به‌ما توانائی قول‌دادن میدهد، و چون، بگفته نیچه، انسان‌را میتوان برحسب میزان قولش تعریف کرد پس ایمان بخود یکی از شرایط هستی انسان است.

معنای دیگر ایمان به‌سایرین به‌ایمانی اشاره میکند که ما نسبت به‌خصوصیات بالقوه مردم، خود و نوع بشر داریم. اساسی‌ترین نوع این ایمان، ایمانی است که مادر نسبت بفرزند تازه بدنیا آمده خود دارد: ایمان به‌اینکه او زنده خواهد ماند، رشد خواهد کرد، راه خواهد رفت و سخن خواهد گفت. لکن مراحل رشد کودك آنچنان منظم و مرتب است که وجود ایمان احساس‌نمیشود. این‌امر با خصوصیات بالقوه‌ای که از رشد و تکامل بازمیمانند متفاوت است مانند: توانائی بالقوه کودك به‌عشق‌ورزی، به‌شادی، بکار بردن خرد خویش و خصائص ویژه دیگر

مانند موهبتهای هنری. آنها بذرهائی هستند که فقط در شرایـط مناسب روئیده و می‌بـالنـد و چنانچـه آن شرایط موجود نباشد پژمرده می‌شوند. یکی از مهمترین شرایط مذکور این است که اشخاص وارد و مسئول در زندگی کودك ایمـان به‌ایـن خصوصیات بالقوه داشته باشند. وجود این ایمان تفاوت بین آموزش و مداخله را ایجاد میکند. آموزش یعنی کمك بکودك بمنظور درك و صورت واقعـی دادن به‌نیروهـای بالقوه خود[۷۲]. نقطه مقابل آموزش مداخله[۷۳] است، که مبنـای آن برنداشتن ایمان به‌رشد نیروهای بالقوه و همچنین براین عقیده است که کودك زمانی شایسته و خوب خـواهـد بود که بزرگترها آنچه مناسب است در ذهن او جای دهند و آنچه نامناسب است قطع کنند. **آدمك کوکی نیازی به‌ایمان ندارد زیرا در او حیاتی نیست.**

نقطه اوج ایمان بدیگران ایمان به‌نوع بشر است. در جهان غرب این ایمـان با اصطلاحات دین یهودی ـ مسیحی بیان شده است، و بیان غیرروحانی آن در ۱۵۰ سال اخیـر پایگاه محکمی در افکـار پیشرو سیـاسی و اجتماعی بدست آورده است. آن نیز مانند ایمان بکودك، براین عقیـده استوار است کـه خصائص بالقوه انسان چنان‌اند که اگـر شرایط مناسب فـراهـم شود خواهند توانست نظمی اجتماعی بنا کنند که اصول بـرابـری، عدالت و عشق برآن حاکم شود. انسان هنـوز موفق به ایجاد چنین نظمی نشده است. این ایمان نیز، مانند سایر ایمانهای خردگرا، آرزو نبوده بلکه برشواهد حاکی از

۷۲ـ ریشه کلمه Education (آموزش) e_Ducere به‌معنای هدایت بجلو و یا بیرون آوردن چیزی است که بالقوه وجود دارد. آموزش دراین معنی به «هستی» (existance) می‌انجامد که بمعنای به‌فعلیت درآمدن است.

73- Manipulation.

دستاوردهای‌گذشته انسان وتجربهٔ درونی هرفرد، تجربه خردو عشق، استوار است.

درحالیکه ریشه ایمان خردگریز درتسلیم به‌قدرتی است که تصور میشود بسیار قوی، عقل کل و قادر مطلق است وهمچنین درترك وکنارگذاشتن قدرت وقوت‌خویش میباشد، ایمان خردگرا برتجربه مخالف آن مبتنی است. ما این ایمان را در ذهن خود داریم زیرا حاصل مشاهده و تفکر خود ما است. ما به‌نیروهای بالقوه دیگران، خود و نوع بشر ایمان داریم، چون رشد قوای بالقوه خود، واقعیت رشد خود، و قدرت خود و عشق خود را تجربه کرده‌ایم. **پایه‌ایمان‌خردگرا باروری است؛** زندگی‌کردن با ایمان خود بمعنای زندگی‌کردن بارور و اعتقاد به‌تنها یقینی است که وجود دارد: یقین به‌رشد بافعالیت بارور و اینکه هرکدام از ما خود موضوع و هدف فعالیت هستیم. پس نتیجه میگیریم که ایمان بقدرت (در مفهوم تسلط) و اعمال قدرت عکس ایمان است. اعتقاد به قدرت موجود مترادف انکار رشد نیروهای بالقوه است‌که هنوز صورت عملی بخود نگرفته‌اند؛ بعلاوه پیشگوئی آینده‌برمبنای وضع‌موجود است. ایمان خردگرا به‌قدرت وجود ندارد و برعکس تسلیم بقدرت و یا حفظ آن وجود دارد. گرچه از نظر عده زیادی از مردم قدرت واقعی‌ترین چیزها است، ولی تاریخ سرگذشت بشر ثابت کرده است که اقتدار ناپایدارترین دستاوردهای انسان است. چون ایمان و قدرت دو عامل متقابل میباشند، لذا تمام‌سیستمهای مذهبی وسیاسی‌که برپایه‌ایمان‌خردگرا بنانهاده شده‌اند اگر به‌قدرت متکی شده و یا خود را با آن متحد سازند فاسد گردیده و نیروی خود را از دست خواهند داد.

در اینجا باید یك برداشت اشتباه‌آمیز از ایمان را بطور خلاصه متذکر شوم. اغلب تصور میشود که ایمان حالتی است که در آن شخص بطور انفعالی منتظر برآورده شدن آرزو و امید خویش است. این حالت از ویژگی‌های ایمان خردگریز است، در ایمان خردگرا هرگز چنین توقعی وجود ندارد. چون منشأایمان خردگرا باروری خود شخص است که نمیتواند انفعالی باشد بلکه گویای فعالیت اصیل درونی است. یك اسطوره کهن یهود این فکـر را بسیـار روشن و جاندار توصیف میکند. موسی عصای خود را بدریای سرخ انداخت، ولی دریا برخلاف معجزهٔ مورد انتظار بدو قسمت نشد تا گذرگاه خشکـی برای یهودیان بوجود آیـد. و تا اولین نفر بدرون آب نپرید معجزه موعود رخ نداد و امواج پس نرفتند.

در آغاز این بخش من بین ایمان بمنزله یك گرایش (بمنزله نشانی از منش) و ایمان بمنزله اعتقاد به‌فکری یا شخصی تفاوت قائل شدم. تاکنون ما از ایمان بفمهوم اخیر، بحث‌کرده‌ایم، حال این سئوال پیش میآید که آیا رابطه‌ای بین ایمان بمنزله نشانی از منش و آنچه شخص به‌آن ایمان دارد موجود میباشد یا خیر. از تحلیل ما از ایمان خردگرا در برابر ایمان خردگردگریز برمیآید که چنین‌رابطه‌ای‌وجود دارد. چون‌ایمان‌خردگرا بر پایه تجربه بارور ما استوار است، پس منظور آن نمیتواند چیـزی فراتر از تجربه انسان باشد. بعلاوه ما نمیتوانیم ایمان را خردگرا بنامیم اگر شخص به‌عشق، خرد وعدل نه در نتیجه تجربه خود بلکه فقط بعلت اینکـه آن‌ها را به‌او یاد داده‌اند اعتقاد داشته باشد. ایمان مذهبی میتواند از هردو نوع مذکور باشد، بعضی از فرقه‌های مذهبی‌که در قدرت کلیسا سهیم نبودند و برخی جریانات عرفانی در

دین که برنیروی خود انسان در عشق، و تشابه او با خداوند، تأکیدداشتندرویه‌ایمان‌خردگرا را درهمزیستی دینی نگهداری وگسترش داده‌اند. آنچه در ادیان صادق است در ایمان دنیوی‌هم معتبر است، بخصوص در افکار سیاسی و اجتماعی. افکار مربوط به‌آزادی و دموکراسی اگر برمبنای تجربه بارور هرفرد نبوده بلکه برپایه تلقینات حزب و دولت باشد چیزی جز ایمان خردگریز نخواهد بود. فرق بین یك ایمان عارفانه بخداوند و ایمان خردگرا یك ملحد به‌نوع بشر کمتر از فرق بین ایمان اخیر و کالونیستی است که ریشه ایمان او در یقین به‌ناتوانی خویشتن و ترس از قهر خداوند است.

انسان نمیتواند بدون ایمان زندگی کند. مسئله قاطع نسل ما و نسلهای آینده این است که آیا این ایمان، ایمانی خردگریز به‌رهبر، ماشین و پیروزی خواهد بود و یا ایمان خردگرا به‌انسان برپایه تجربه فعالیت بارور خود ما.

۵ـ نیروهای اخلاقی در انسان

شگفتی‌ها زیاداند، ولی هیچکدام‌شگفت‌انگیزتر از انسان نیستند.

«سوفوکل، آنتیگون»

الف ـ انسان، خوب یا شریر؟

این نظریه در اخلاق اومانیستی که انسان قادر به درك خوبی و اقدام برطبق آن با اتکاء به‌خصائص بالقوه طبیعی وخرد خود میباشد، معتبر نبود اگر اندیشه جزمی درباره شرارت ذاتی انسان درست بود. مخالفان

اخلاق اومانیستی ادعا میکنند که طبع آدمی بگونه‌ای است که میتوان او را به دشمنی با همنوعانش، به‌حسادت و رشك، به‌تنبلی واداشت، مگر اینکه از ترس سر براه شود. طرفداران اخلاق اومانیستی با تأکید براینکه انسان ذاتاً خوب بوده و ویرانگری در سرشت او نیست با این عقیده بمبارزه برخاسته‌اند.

در حقیقت‌اختلاف بین این دو نظر متناقض بایکی از مضمونهای اساسی افکارغربی است. بنظر سقراط جهل سرچشمه شرارت است نه تمایل طبیعی انسان، از نظر او شرارت اشتباه و خطا است. «عهد عتیق»، برعکس، میگوید که تاریخ بشر با ارتکاب گناه آغاز شده است و تمام کوششهای انسان از کودکی به‌بعد آلوده به‌شر است. در اوایل قرون وسطی جنگ بین دو نظریه مخالف برسر این بود که چگونه میتوان اسطوره هبوط «آدم» را تفسیر و تعبیر کرد. آگوستین میگفت که طبیعت آدمی از هبوط به‌بعد تباه شده است، و هرنسل با نفرین ناشی از اولین نافرمانی انسان بدنیا می‌آید، و فقط رحمت الهی که وسیله کلیسا و مقدسینش فرستاده میشود میتواند بشر را نجات‌دهد. پیلاگیوس[۷۴]، مخالف بزرگ‌آگوستین، معتقد بود که گناه آدم کاملا جنبه شخصی داشت و جز خودش عواقبی بردیگران ندارد، پس هرکس بانیروهای تباه نشده مانند پیش از هبوط آدم متولد میشود، وگناه نتیجه اغوا و نشان شر است. دراین‌جنگ آگوستین برنده بود، و این پیروزی قرنها حاکم برذهن و فکر بشر و سبب تیرگی آن شد. اواخر قرون وسطی شاهد ایمان فزاینده‌ای برحرمت، نیرو و نیکی طبیعی انسان بود. اندیشمندان رنسانس و علمای الهیات نظیر تامس

74- Pelagius.

اکویناس[۷۵] در قرن سیزدهم براین عقیده متکی بودند، گرچه نظرات آنها درباره انسان در بسیاری از نکات اساسی متفاوت بود و گرچه آکویناس هرگز به«بدعت» پیلاگیوس برنگشت. آنتی‌تز، عقیده بر شرارت ذاتی انسان، در دکترین لوتروکالون بیان گردید و در نتیجه نظر آکوستین زنده شد. آن‌دوضمن تأکیدبرآزادی روحی بشر و حق ـ والزام ـ او برای رویاروئی مستقیم و بدون واسطه کشیش با خداوند شرارت ذاتی و ناتوانی انسان را محکوم کردند. بنظر آنان بزرگترین مانع در راه نجات بشر غرور است؛ و فقط با احساس گناه، توبه و تسلیم بی‌شرط به خداوند و ایمان برحمت او میتوان رستگار شد.

این دو رشته در بافت افکار امروزی نیز باقی‌مانده است. عقیده مربوط به‌حرمت و قدرت انسان در فلسفه عصر روشنگری در افکار لیبرال و پیشرو قرن نوزدهم و رادیکال‌تر از همه در افکار نیچه ابرازشده است. اعتقاد به بی‌ارزشی و بیهودگی انسان توصیفی‌جدید، و این بار کاملا غیرروحانی، در سیستمهای قدرت‌گرا پیدا کرد، در این سیستمها دولت یا «جامعه» حکمرانان برین‌اند و فرد، که به‌ناچیزی خود معترف است، باید کمال خود را در فرمانبری و تسلیم جستجوکند. ترکیب این دو عقیده، که در فلسفه‌های دموکراسی و قدرت‌گرائی بروشنی از یکدیگر جدا هستند در شکل عادی و غیر افراطی درتفکر واحساس‌فرهنگ مادیده‌میشود. امروزه ما پیروآگوستین و پیلاگیوس، لوتروپیکودلامیراندولا[۷۶] هوبس وجفرسون هستیم. ما اعتقاد آگاهانه به قدرت وحرمت انسان‌داریم،

75- Thoms Aquinas.
76- Pico della Mirandula.

اما ــ اغلب بطور ناآگاهانه ــ همچنین به‌ناتوانی و بدی انسان، بخصوص خودمان، معتقد بوده و آنرا به «طبع انسانی» مربوط میدانیم.

در نوشته‌های فروید این دو فکر متضاد برحسب تئوری روانشناسی مورد بحث قرار گرفته است. فروید از بسیاری جهات جوهر دوران روشنگری است، که به خرد و حق انسان در حمایت از خواسته‌های طبیعی خود در مقابل میثاقهای اجتماعی و فشارفرهنگی عقیده‌داشت. ولی ضمناً به‌تنبلی و مسامحه طبیعی انسان و ضرورت وادارکردن وی به‌فعالیت مفید اجتماعی نیز معتقد بود[۷۷] رادیکالترین توصیف ویرانگری ذاتی بشر را در تئوری «غریزه مرگ» فروید میتوان دید. پس از جنگ‌جهانی اول وی چنـــان از نیروی شور ویرانگری متأثـــر شد که در تئوری سابق خود تجدید نظر کـــرد. در تئـــوری اولـــی دو نوع غریـــزه وجـــود داشت: غـــریزه جنسی و غریزه صیانت ذات. او در تئوری تجدیدنظر شده خود جای برجسته‌ای به‌ویرانگری خردگریز داد. فرویـــد انسان را آوردگاهی فرض کرد کـــه در آن دو نیروی پرقدرت مساوی مقابل هم قرار گرفته‌اند: سائق زندگی و سائق مرگ. بنظر اواین‌دو نیروهای‌بیولوژیکی هستند که در تمام ارگانیسمها، ازجمله انسان، وجود دارند. اگر سائق مرگ به‌هدفهای خارجی متوجه شود بصورت سائق ویرانگری ظاهر میشود، و اگر در داخل ارگانیسم باقی بماند به‌خود ــ ویرانگری میگراید.

تئوری فروید دو جزئی یا ثنوی است. او انسان را خوب یا شریر مطلق نمیداند، بلکه معتقد است که بشر

۷۷ــ دو جنبه متضاد نظریه فروید در کتاب «آینده یك پندار» تشریح شده است.

زیر کشش دو نیروی قوی متضاد و مساوی قرار دارد. همین نظر به ثنویت درسیستمهای مذهبی وفلسفی زیادی هم آورده شده است. زندگی ومرگ، عشق وستیزه، سیاه وسفید، یزدان واهریمن بعضی از فورمولهای سمبولیك این دوقطبی بودن میباشند. تئوری ثنویت برای بررسی‌ـ کنندگان طبع آدمی مهم است. تئوری مذکور ضمن اینکه محلی برای نیکی انسان قائل‌شده، استعدادعظیم ویرانگری او را نیز، که فقط تفکر سطحی و ناشی از طرفداری میتواند آنرا انکارکند، بحساب آورده است. ثنویت فقط نقطه آغاز است نه پاسخ به‌مسئله بیولوژیکی و اخلاقی ما. آیا باید این ثنویت را دو سائق زندگی و ویرانگری بدانیم که جبلی بوده و استعدادهای قوی و برابر انسان هستند؟ دراین صورت اخلاق اومانیستی بااین مسئله روبرو خواهد شد که چگونه میتوان خصلت خرابکاری را بدون ضمانت اجرائی و قوانین قدرتگرائی فرونشاند.

و یا چگونه میتوانیم به‌یك پاسخ همسان به‌اصل اخلاق اومانیستی برسیم؟ و آیا کوشش برای زندگی و کوشش برای ویرانگری را میتوان در مفهوم دیگری آورد؟ توانائی ما در پاسخ به‌این پرسشها موکول به بصیرتی است که نسبت به‌ماهیت دشمنی و ویرانگری داریم. اما قبل‌از ورود به‌این بحث باید از پاسخ به‌مسئله اخلاق آگاه باشیم.

انتخاب بین مرگ و زندگی دو شق بنیادی علم اخلاق است. و این گزینشی است بین باروری و ویرانگری، بین توانائی و ناتوانی و فضیلت و تباهی. از نظر اخلاق اومانیستی تمام کوششهای شریرانه علیه زندگی متوجه بوده و تمام خوبیها در راه حفظ وگسترش زندگی هستند.

اولین گام ما در روی‌آوری به‌مسئله ویرانگری توجه به‌تفاوت بین دو نوع دشمنی است: خردگرا (واکنشی) و خردگریز (شرطی شده[۷۸] منشی)؛ دشمنی واکنشی، خردگرا، عبارت است از واکنش انسان به‌تهدیدی که از طرف خود و یا دیگران به‌آزادی، زندگی و افکارش احساس میشود. دشمنی خردگرا یك عملکرد بیولوژیکی مهم دارد: آن اقدامی عاطفی برای حمایت از زندگی است، و بصورت واکنش به‌تهدیدهای حیاتی بوجود میاید، و چون تهدید برطرف شد ناپدید میگردد، **این دشمنی نه مخالف که ملازم کوشش برای زندگی است.**

دشمنی شرطی شده منش از نظر کیفیت متفاوت است. آن یك ویژگی منش، یك آمادگی مداوم برای دشمنی است که در باطن شخصی که خود یك دشمن است وجود دارد، نه در شخصی که دشمنی در او واکنشی است به‌انگیزه‌هائی که از بیرون وارد میشود. دشمنی خردگریز میتواند بهمان ترتیب که تهدید واقعی دشمنی واکنشی را برمیانگیزد واقعیت یابد؛ اما این دشمنی اغلب دشمنی بیجا است، که با استفاده از هرموقعیت آشکار شده و دشمنی واکنشی جلوه میکند. وکسی که دشمنی میورزد احساس آرامش میکند، گوئی از اینکه موقعیتی بدست آورده تا دشمنی موجود در باطن خود را بیرون بریزد خوشحال است. میتوان در چهره این شخص شادی ناشی از ارضاء حس خصومت اورا دید.

اخلاق در درجه اول با دشمنی خردگریز، شور ویران کردن یا فلج‌کردن زندگی، سروکار دارد. ریشه دشمنی خردگریز در منش شخص بوده، و مقصود آن در درجه دوم اهمیت است. این دشمنی بطرف دیگران و

78- Character - Conditioned.

همچنین خود شخص متوجه است، گرچه ما اغلب به‌دشمنی با دیگران بیشتر از دشمنی با خودآگاهیم. دشمنی با خود را معمولا به‌فداکاری، از خودگذشتگی، ریاضت یا متهم کردن خود و احساس خواری توجیه میکنیم.

دشمنی واکنشی برخلاف تصور بدفعات زیاد بروز میکند، زیرا شخص اغلب نسبت به تهدیدهائی که علیه حرمت و آزادی او میشود با دشمنی واکنش نشان میدهد، تهدیدهائی که آشکار و صریح نبوده بلکه محیلانه و در پوشش عشق و حمایت هستند. با اینحال دشمنی منشی پدیده‌ای آنچنان بزرگ و مهم است که تئوری ثنویت عشق و نفرت نیروهای بنیادی تلقی میشوند. پس آیا باید صحت‌تئوری ثنویت‌را مسلم فرض کرد؟ بمنظور پاسخ دادن به‌این پرسش باید بررسی بیشتری درباره ماهیت ثنویت بعمل آوریم. آیا نیروهای خوب و بد از قدرتی مساوی برخوردارند؟ آیا آن دوجزئی از فطرتهای اساسی انسانند؟ و یا چه رابطه دیگر بین آنها امکان‌پذیر است؟

بعقیده فروید ویرانگری در ذات هرانسان است؛ تفاوت آن فقط در مقصد و مقصود است ـ ویرانی خود یا دیگران. گفته میشود که ویرانگری علیه خود بخشی وارونه از ویرانگری علیه دیگران است لکن فرض مذکور با این حقیقت که مردم از نظر درجه خرابکاری، بدون توجه به‌اینکه ویرانگری متوجه خودآنها یا دیگران است، با یکدیگر تفاوت دارند مغایر است. درکسانی‌که نسبت بخود دشمنی چندانی ندارند ویرانگری بزرگ و مهم علیه دیگران دیده نمیشود؛ دشمنی شخص با خود و دیگران باهم نسبت مستقیم دارند. بعلاوه نیروهای ویرانگر زندگی در شخص نسبت معکوس با نیروهای

پیش‌برنده دارد، هرکدام قوی‌تر باشد دیگری ضعیف‌تر است و برعکس. این امر کلید فهم انرژی ویرانگر زندگی‌را بدست میدهد؛ بنظر میرسدکه درجه ویرانگری متناسب با میزان مسدود بودن راه بروز استعدادهای انسان باشد. در اینجا منظورم اشاره به ناکامیهای اتفاقی در این یا آن آرزو نبوده بلکه مقصود بستن راه نمایش ارتجالی استعدادهای حسی، عاطفی، جسمی و عقلی انسان و خنثی‌کردن توانائیها بارور بالقوه است. اگر گرایش زندگی به‌رشد و مورد استفاده قرارگرفتن خنثی شود انرژی مسدود شده آن تغییرشکل داده و به‌انرژی ویرانگر حیات تبدیل میشود. **ویرانگری محصول زندگی بلااستفاده است.** آن‌دسته از شرایط فردی و اجتماعی‌که سد راه انرژی پیش‌برنده زندگی هستند تولید ویرانگری می‌کنندکه بنوبه خود سرچشمه مظاهر مختلف شر است.

اگر درست است که ویرانگری باید نتیجه بسته‌شدن راه انرژی بارور باشد، پس بحق میتوان آنرا امکانی در طبیعت آدمی دانست. پس آیا میتوان نتیجه گرفت که امکانات خوب یا بد دارای قدرتی برابر درانسان هستند؟ برای پاسخ به‌این‌پرسش باید به‌معنای امکان[۷۹] پی‌ببریم. گفتن اینکه چیزی «بالقوه[۸۰]» وجود دارد بدین‌معنی است که آن چیز نه‌تنها در آینده وجود خواهد داشت بلکه شرایط «وجود داشتن درآینده» در زمان حاضر فراهم شده است. در حقیقت میتوانیم این رابطه بین حال و آینده را به‌تعبیر دیگری بیان کرده و بگوئیم که آینده در زمان حال وجود دارد. پس آیا میتوان چنین نتیجه گرفت

79- Potentialty.
80- Potentially.

که آینده لزوماً هنگامی بوجود میآید که زمان‌حالی موجود باشد؟. مسلماً خیر. اگر بگوئیم که درخت بالقوه در تخم وجود دارد منظور این نیست که از هر تخم باید یك درخت بروید. از قوه به‌فعل درآمدن یك امکان موکول به‌حضور شرایط معینی است، مثلا در مورد درخت عبارتند از خاك مناسب، آب و نور آفتاب. در حقیقت امکان بدون رابطه با شرایط لازم برای عملی شدن مفهوم و معنائی ندارد. این گفته که درخت بالقوه در تخم وجود دارد باید بدین‌معنی باشد که درختی از تخم خواهد روئید **بشرط آنکه** تخم درمحیطی مناسب برای رشد کاشته شود. اگر این شرایط مناسب موجود نباشد، مثلا خاك زیاده از حد مرطوب و در نتیجه مناسب رشد تخم نباشد، تخم نمو نکرده بلکه خواهد پوسید. اگر خوراك بحیوان نرسد امکان رشد برای او نبوده و خواهد مرد. پس میتوان‌گفت که تخم یا حیوان دارای دو نوع امکان هستند که درمرحله تکامل بعدی هرکدام بیك نتیجه میرسد: یکی **امکان اولیه** که در صورت وجود شرایط مناسب تحقق می‌یابد؛ و دیگری **امکان ثانوی،** که اگر شرایط علیه نیازهای زیستی باشد واقعیت پیدا میکند. هردو امکان اولیه و ثانوی جزو ماهیت هر ارگانیسم است. امکانات ثانوی با همان الزام و ضرورت امکان اولی آشکار میشوند. اصطلاحات اولی و ثانوی بکار رفته تا فهمانیده شود که گسترش امکانی‌که «اولیه» نامیده میشود درشرایط عادی پیش می‌آید و امکان «ثانوی» در شرایط بیمارگونه و غیرعادی ظاهر میگردد.

بشرط آنکه این فرض که ویرانگری امکان ثانوی انسان است و تنها زمانی آشکار میشود که شخص نتواند امکان اولیه خود را تحقق بخشد معتبر باشد، فقط به‌یکی

از اعتراضات اخلاق اومانیستیك پاسخ داده‌ایم. نشان داده‌ایم که انسان الزاماً بد و شریر نیست، بلکه اگر شرایط مناسب برای رشد و تکامل وجود نداشته باشد بد میشود. شر وجود مستقلی ندارد، بلکه فقدان خوبی و شکست در تحقق بخشیدن به‌زندگی «بد» نامیده میشود.

باید به‌اعتراض دیگر به‌اخلاق‌اومانیستیك بپردازیم که میگوید شرایط مناسب برای تکامل و گسترش خوبی باید متضمن پاداش وکیفر باشد زیرا انسان هیچگونه محرکی در درون خود برای تکامل نیروهای خویش ندارد. در صفحات آینده نشان خواهم داد که فرد عادی در درون خود دارای تمایل به‌تکامل، رشد و بارورشدن میباشد و فلج شدن این تمایل خود نشانه بیماری روانی است. سلامت روان، مانند سلامت تن، هدفی نیست که فرد با فشار و جبر خارجی بطرف آن رانده شود، بلکه انگیزه آن در درون شخص بوده وجلوگیری از‌آن‌مستلزم نیروهای محیطی قوی است که علیه آن عمل کنند.

این فرض که انسان یك سائق قوی برای رشد و تمامیت دارد دلالت بریك سائق مجرد برای کمال به منزله موهبتی خداداده نمی‌کند. بلکه از طبع آدمی و از این اصل پیروی می‌کند که نیروی کارکرد نیازی برای مصرف‌کردن خود ایجاد می‌کند، و ناتوانی دربمصرف رساندن آن به‌کارکرد شکنی[81] و ناشادی منجر می‌شود. کارکردهای فیزیولوژیکی انسان اعتبار این اصل را به آسانی نشان می‌دهد. انسان نیروی لازم را برای راه رفتن و حرکت دارد؛ اگر از بکاربردن این نیروها منع شود دچار ناراحتی جسمی شدید یا بیماری خواهد شد. زنان نیروی زائیدن و شیردادن به کودك را دارند؛ اگر

81- Dysfunction.

این نیرو بی‌استفاده بماند، اگر زنی مادر نشود، اگر نتواند نیرویش را صرف زائیدن و عشق‌ورزیدن بـه فرزند بکند دچار ناکامی و محرومیت می‌گردد که درمان آن فقط در بکاربردن این نیروها در قلمروهای دیگـر زندگی است؛ فروید به مورد دیگری از مصرف نکردن انرژی که سبب ناراحتی می‌شود توجه داده است، و آن نیروی جنسی است که مسدود کردن آن می‌تواند سبب ناراحتی‌های روانی شود. در حالی که فروید ارزش‌بیش از حدی به ارضاء میل جنسی قائل است، تئوری او یك توصیف **سمبولیك** از این حقیقت است‌که ناتوانی انسان در بکاربردن و صرف‌کردن آنچه دارد سبب بیماری و ناشادی می‌گردد. اعتبار اصل وی در رابطه با نیروهای روانی و جسمی آشکار است. آدمی از موهبت سخن‌گفتن و اندیشیدن برخوردار است. اگر جلو این نیروها گرفته مـی‌شد انسان بشدت آسیب می‌دیـد. انسان نیـروی عشق دارد واگـر نتوانـد این نیرو را مصرف کنـد، اگر توانائی عشق‌ورزی نداشته باشد دچار بدبختی و نکبت می‌شود. گرچه کوشش کند که رنج خود را باانواع توجیه‌ها و فرار از راههای فرهنگی ندیده بگیرد.

علت این پدیده که مصرف نکردن نیروها در انسان سبب ناشادی و پژمردگی می‌شود در شرایط هستی آدمی است. دوگانگی زیستی که در فصل گذشته درباره آن بحث کردم، خصوصیت هستی‌انسان است. انسان ناگزیر هم با جهان باید باشد و هم در عین حال با خودش، باید با دیگران پیوند داشته و ضمناً تمامیت خود را به‌عنوان شخصی بی‌همتـا بااستفاده بـارور از نیروهـای خـود حفظ کند. وگرنه قادر نخواهد بود به توازن درونی و کمال برسد، از هم متلاشی شده و وادار به فرار از خود،

از احساس ناتوانی، بیزاری خواهد گردید که نتیجه الزامی آن درماندگی است. انسان زنده نمی‌تواند در آرزوی ادامه زندگی نباشد و تنها راه موفقیت در زندگی کردن بکار گرفتن نیروهای خود و مصرف کردن آن است.

پدیده‌ای روشنتر از روان نژندی نمی‌تواند نمایانگر شکست انسان در زندگی بارور و سالم باشد. هر عارضه روان نژندی حاصل ستیزه و کشمکش نیروهای ذاتی انسان و نیروهائی است که سد راه تکامل آن نیروها است. علائم روان نژندی مانند علائم بیماری جسمی گویای نبردی است که بخش سالم شخصیت علیه نفوذ عامل بیماری آغاز می‌کند.

لکن فقدان باروری همیشه به روان نژندی منجر نمی‌شود. در حقیقت، اگر چنین می‌بود باید اکثریت مردم مبتلا به روان نژندی بودند. پس شرایطی که سبب بروز روان نژندی میشود چیست؟ در اینجا شرایط چندی را بطور مختصر ذکر می‌کنم: مثلا ممکن است کودکی بیشتر از سایرین شکننده بوده و در نتیجه کشاکش بین نگرانی و خواسته‌های بنیادی انسانی او شدیدتر و تحمل ناپذیرتر باشد؛ و یا حس آزادی و ابتکار در کودکی بالاتر از کودکان عادی بوده و در نتیجه شکست برای او غیرقابل قبول‌تر باشد.

بجای برشمردن سایر شرایط که سبب روان نژندی است، ترجیح می‌دهم که پرسش را معکوس کرده و بپرسم چه شرایطی سبب می‌شوند که مردم علی‌رغم شکست در زندگی بارور دچار روان‌نژندی نشوند؟ برای توضیح این مطلب آگاهی از تفاوت دو مفهوم لازم است: مفهوم نقص و مفهوم روان‌نژندی. اگر کسی نتواند به حد بلوغ، صرافت طبع و تجربه اصیلی از خود برسد، می‌-

توان گفت که دارای نقص شدیــد است، بشرط آنکــه قبول کنیم که آزادی و صرافت طبع مقاصد عینی هستند که هر انسانی باید بدان برسد، اگر اکثــریت اعضاء جامعه‌ای بدان مقاصد نرسند در ایــن صورت، ما بــا پدیده **نقصی با الگوی اجتماعی** سروکار داریم. فرد با سایرین دراین نقص سهیم است؛ ولی از آن بعنوان یك نقص آگاه نیست و ایمنی او با تجربه متفاوت بودن با دیگران و طردشدن تهدید نمی‌شود. آنچه ممکن است از غنا و اصالت احساس شادی از دست داده باشد بــا احساس ایمنی که در همسازی با دیگران بدست آورده جبران می‌شود. در حقیقت ممکن است فرهنگ موجود همان نقص را فضیلت تــلقی کــرده و شخص احساس موفقیت کند. نمونه بارز این مورد احساس‌گناه ونگرانی است که دکترین کالون در انسانهــا برانگیختــه است.

شاید گفته شود کسی که غرق در احساس نــاتوانی و بی‌ارزشی خویش بوده، و نمی‌داند که آمرزیده شده و یا به‌کیفر ابدی دچار خواهد شد قادر به‌شادی و درك لذت اصیل نیست و خود را به مهره‌ای از ماشینی کــه در خدمت آن است تبدیل کرده‌است، چنین شخصی دارای نقص شدید است. ولی چون این نقص الگوی فرهنگی دارد با ارزش و معتبر تلقی می‌شود و شخص را از روان نژندی محافظت می‌کند، زیرا اگــر به‌اقتضای فرهنگ این نقص سبب ایجاد حس بــی‌کفایتی و انــزوا می‌شد شخص دچار روان‌نژندی می‌گردید.

اسپینوزا مسئله نقصی را که الگوی فرهنگی دارد بسیار روشن توصیف کرده است. او می‌گوید: «مردمان زیادی یك نوع تأثر با تداوم بزرگ دارند. تمام حواس شخص چنان تحت تأثیر موضوعی قرار می‌گیرد که اگر

آن موضوع وجود نداشته باشد باز هم فرد آنرا حاضر می‌داند. اگر این وضع در حالت بیداری باشد شخص را ناسالم می‌دانند... اما اگر شخص حریص فقط درباره پول و مکنت، و شخص بلندپرواز درباره شهرت فکر کنند، ناسالم تلقی نشده بلکه‌فقط مزاحم‌گفته می‌شوند، و بطورکلی در انظار خوارند. اما حرص و بلندپروازی **همه‌جانبه** و غیره اشکالی از ناسلامتی روانی است گرچه به آنها «بیماری» گفته نمی‌شود». این نوشته مربوط به چند صدسال پیش است؛ ولی اکنون نیز صادق است، گرچه نقص در چنان وسعتی الگوی فرهنگی به‌خودگرفته که دیگر خواری‌آور و مزاحم تلقی نمی‌شود. امروزه با اشخاصی برخورد می‌کنیم که مانند آدمك کوکی عمل و فکر می‌کنند؛ می‌بینم که هیچ چیز را که واقعاً از خودشان است‌تجربه نمی‌کنند؛ بلکه طوری‌تجربه می‌کنند که باید باشند؛ تبسم جای خود را بخنده داده، گپ‌زدن بیمعنی جای سخن با محتوا را گرفته و اندوه اصیل به یأس بیزارکننده مبدل شده‌است. درباره چنین شخصی دوگونه می‌توان نظر داد. یکی اینکه او مبتلا به‌نقص صرافت طبع و فردیت شده که غیرقابل درمان است. دیگری اینکه اوفرقی با هزاران نفرکه بوضع او دچارند ندارد. اغلب آنها را همین نقص محصول فرهنگ از ابتلاء به روان نژندی محافظت می‌کند. ولی اشخاصی که نقص‌آنها الگوی‌فرهنگی‌ندارد دچار روان‌نژندی می‌شوند. اینکه در این موارد الگوی فرهنگی کافی برای جلوگیری از بروز روان نژندی نیست به‌علت شدت نیروهای بیمارگونه و یا برعکس شدت نیروهای سالم است که به مبارزه برمی‌خیزند گرچه الگوی فرهنگی اجازه سکوت به‌آنها داده باشد.

هیچ چیز بهتر از روانکاوی امکان مشاهده قدرت وحدت نیروهائی را که در راه سلامتی هستند نمی‌دهد. روانکاو باقدرت آن نیروهائی مواجه است که علیه‌خود- تحققی و شادی عمل می‌کنند، ولی زمانی که وی نتواند قدرت آن شرایط را ــ بخصوص در کودکی ــ که قصد فلج‌کردن باروری را دارند درك کند نمی‌تواند به‌این حقیقت که بیماران او اگر با فشار انگیزه‌ای ناچار به رسیدن به سلامت روانی و شادی نمی‌شدند از مبارزه دست برداشته بودند، پی‌ببرد. همین انگیزه شرط لازم برای درمان روان‌نژندی است. در حالی که روند روانکاوی شامل بدست آوردن بصیرت به‌گسستگیهای احساسات و افکار شخص است، ولی بصیرت عقلی شرط کافی برای تغییر نیست. این نوع بصیرت بشخص‌امکان می‌دهد تا بن‌بستهائی را که در آن گرفتار شده بشناسد و بداندکه چرا اقدامات او برای حل‌مسئله خویش‌محکوم به شکست است؛ اما ضمناً راه را برای فعالیت نیروهای درونی که کوشش در تأمین سلامت روانی و شادی شخص دارند هموار می‌کند. در حقیقت بصیرت عقلی صرف کافی نیست؛ بصیرت درمانی مؤثر بصیرت تجربی است که در آن معرفت بخویشتن کیفیت‌عقلانی و عاطفی‌دارد. این بصیرت تجربی خود تابع نیروی کوشش ذاتی انسان برای رسیدن به سلامت و شادی است.

مسئله سلامت روان و روان نژندی پیوند جدائی- ناپذیری با اخلاق دارد. می‌توان گفت‌که هر روان‌نژندی نمایانگر یك مسئله اخلاقی است. ناتوانی در رسیدن به بلوغ و تمامیت شخصیت در مفهوم اخلاق اومانیستی یك شکست اخلاقی است. به‌عبارت روشن‌تر بیشتر روان نژندیها بیانگر مسائل اخلاقی هستند، و روان‌نژندی

نتیجه کشمکشهای اخلاقی حل نشده است. مثلا ممکن است شخصی مبتلا به عارضه سرگیجه‌ای باشد که علت ارگانیك ندارد. وی ضمن شرح حال خود به روانکاو می‌گوید که با مشکلاتی در کار مواجه است و ناچار از مقابله با آن است. او معلمی موفق است که در دروس خود نظراتی را تدریس می‌کند که مخالف عقیده شخص خودش می‌باشد. اما معتقد است که از یك‌طرف مسئله موفقیت خود را حل کرده، و ازطرف‌دیگر تمامیت‌اخلاقی خود را نیز محفوظ داشته است، و با منطق‌گرائیهای پیچیده درستی این عقیده را «ثابت می‌کند». این معلم از اظهار نظر روانکاو دایر براینکه ممکن است بیماری او به‌علت مسئله اخلاقی باشد ناراحت می‌شود. ولـی تحلیل انجام شده نادرستی عقیده وی را نشان می‌دهد، سرگیجه واکنش «خود» بهتر و شخصیت اخلاقی وی به طرز زندگی‌ای است که او را وادار به تخلف از تمامیت خود و فلج‌کردن صرافت طبعش می‌کند.

حتی اگر کسی فقط درباره دیگران ویرانگر باشد، از اصول زندگی خود و دیگران تخلف کرده است. در کتابهای مذهبی اصل بالا با این استعاره بیان شده است: انسان شبیه خداوند آفریده شده‌است. پس هرگونـه تخلف وی گناهی برابر خالق متعال است به زبان غیر روحانی و دنیوی می‌گوئیم هرکاری که نسبت به‌دیگران می‌کنیم ــ خوب یا بد ــ به خودنیز می‌کنیم. «**آنچه‌برخود نمی‌پسندی بردیگران روا مدار**»، یکی از اساسی‌ترین اصول اخلاقی‌است. همچنین‌می‌توان‌گفت: «**آنچه درباره دیگران میکنی درباره خود نیز می‌کنی**». شکستن نیروـ هائی که در جهت زندگی انسان است الزاماً بخودمان منعکس می‌شود. رشد، شادی و توانائی خود ما مبتنی بر

رعایت این نیروها است و کسی نمی‌تواند آنها را بشکند و در عین حال خود از آسیب در امان بماند. احترام به زندگی، اعم از زندگی خود یا دیگران، با روند خود زندگی ملازمه داشته و شرط سلامت روان است. ازجهتی ویرانگری علیه دیگران پدیده‌ای روانی است که با انگیزه‌های خودکشی قابل مقایسه است. در حالی که شخصی ممکن است در نادیده‌گرفتن یا منطقی جلوه‌دادن انگیزه‌های ویرانگری موفق شود، او ـ ارگانیسم او ـ نمی‌تواند واکنش نشان نداده و متأثر از اعمالی نباشد که با اصل پشتیبانی و زندگی خود وی وحیات بطورکلی مغایر است. شخص ویرانگر ناشاد است ولو به‌هدفهای ویرانگری خود، که هستی‌خود وی را نیز تهدیدمی‌کند، رسیده باشد. برعکس، هیچ فرد سالمی نمی‌تواند کمال، عشق و شجاعت را تحسین نکرده و از آنها متأثر نباشد؛ زیرا اینها نیروهائی هستند که زندگی خود شخص بر آنها استوار است.

ب ـ سرکوبی دربرابر باروری[82]

این گفته که انسان اساساً ویرانگر و خودخواهی است به این نظریه منتهی می‌شود که رفتار اخلاقی شامل واپس‌زدن خصائص شریرانه مزبور است، زیرا بشر با آزاد گذاشتن آنها کنترول خود را از دست خواهد داد. طبق این اصل، انسان باید مراقب و نگهبان خویش باشد؛ باید در درجه اول قبول کند که طبیعت او شریر است، و بعد با نیروی اراده خود به مبارزه با گرایشهای شریرانه برخیزد. بنابراین واپس‌زدن‌شر یا آزادگذاشتن آن در اختیار و انتخاب انسان است.

82- Repression Vs. Productiveness.

پژوهشهای تحلیل روانی اطلاعات زیادی درباره ماهیت واپس زدن بدست می‌دهد: انواع و عواقب آنها. میتوانیم بین (۱) واپس زدن کنشی که ازانگیزه شر ناشی میشود (۲) واپس زدن آگاهی از انگیزه و (۳) یك نبرد سازنده با انگیزه تفاوت قائل شویم.

در نوع اول نه‌خود انگیزه بلکه عملی را که از آن ناشی است واپس زده میشود. یکی از انواع این مورد سادیستیك شدید است که از رنج دیگران یا تسلط برآنها شاد و راضی میشود. فرض کنیم که ترس از عدم تأئید یا فرایض اخلاقی که پذیرفته است نگذارندکه وی ازاین انگیزه پیروی کند؛ و خود نیز از دست زدن به‌اقدامی که مورد نظر و علاقه‌اش بود خودداری میکند. گرچه پیروزی او را بر خود نمیتوان انکار کرد ولی درحقیقت تغییری در وی ایجاد نشده است؛ منش وی بهمان حال باقی مانده و تنها چیزی که میتوانیم در این فرد تحسین کنیم «نیروی اراده» اوست. اما صرفنظر از ارزیابی اخلاقی این رفتار، کیفیت مراقبت در برابر گرایشهای ویرانگری انسان مؤثر و رضایت‌بخش نیست. «نیروی اراده» فوق‌العاده و یا ترس از مجازات شدید میتواند این شخص را از پیروی از انگیزه خود باز دارد. چون هر تصمیم نتیجه یك جنگ درونی علیه نیروهای قوی مخالف است، لذا احتمال‌موفقیت «خوبی» آنچنان‌مشکوك است که از دید سود جامعه این واپس زدن بسیار نااستوار و غیر مطمئن است.

تاکنون موثرترین راه مبارزه با کشش‌های شرورانه جلوگیری از آگاهانه شدن آنها بود بطوریکه هیچگونه وسوسه آگاهانه وجود نداشته باشد. این نوع واپس زدن همان است که فروید آنرا «سرکوبی» نامید.

سرکوبی بدین‌معنی است که انگیزه و سائقه غریزی، گرچه وجود دارد، اجازه ورود به قلمرو شعور آگاه را نداشته باشد و اگر وارد شد فوراً رانده شود. شخص سادیستیك از تمایل خود برای ویرانگری یا تسلط آگاه نیست؛ اغوا و کشمکش در او وجود ندارد.

سرکوبی کشش‌های شریرانه آن نوع از واپس زدن است که اخلاق قدرتگرا بطور ضمنی یا صریح برآن بعنوان امن‌ترین راه فضیلت تکیه‌میکند. گرچه سرکوبی خط امانی در مقابل کنش است اما کمتـــر از آنچــه طرفدارانش تصور میکنند مؤثر میباشد.

سرکوبی یك انگیزه راندن آن از ضمیر آگاه است، اما بمعنی نابود کردن آن نیست. فروید نشان داده است که انگیزه سرکوب شده به‌کار خود ادامه داده و نفوذ عمیقی در شخص دارد گرچه خود وی از آن آگاه نیست. اثر انگیزه سرکوب شده برانسان لزوماً از اثر انگیزه آگاهانه کمتر نیست. تفاوت اصلی در این است کــه بطور آشکار عمل نکرده بلکه استتار میکند، بطوریکه انسان به کرده خود متوجــه نمیشود. مثــلا شخـــص سادیستیك، که به‌سادیسم خود آگاه نیست، تصور میکند که تسلط او بردیگران از روی خیرخواهی برای آنان بوده یا بمنظور انجام وظیفه است.

ولی همانطور که فروید نشان داده است تمایلات سرکوب شده، فقط از آن طریق منطقی شده عمل نمی‌ــ کنند. مثــلا ممکــن است در کسی «صـــورت‌بنـــدی[۸۳] واکنشی» ایجاد شود که درست نقطــه مقابــل تمایـــل سرکوب شده است، مانند اشتیاق خارج از حـــد یـــا مهربانی خارج از حد. با اینحال قدرت تمایل سرکوب

83- Reaction - Formation.

شده بطور غیر مستقیم آشکار میشود، پدیده‌ای که فروید آنرا «برگشت سرکوب شده[۸۴]» نامید. در این حالت کسی که اشتیاق خارج از حد او منجر بصورت‌بندی واکنشی علیه سادیسم وی شده، ممکن است این «فضیلت» را با همان تأثیری که سادیسم آشکار او میداشت بکار برد: استیلا و کنترول‌گرچه شخص احساس فضیلت و برتری میکند، اما تأثیر آن در طرف مقابل ویران کننده‌تر است زیرا دفاع در برابر «فضیلت» زیادی مشکل است.

نوع سومی از واکنش در برابر سائق‌های غریزی وجود دارد که کاملا متفاوت از واپس زدن و سرکوبی است. در حالیکه در واپس زدن سائق، یا انگیزه، خود باقی میماند و فقط جلو کنش گرفته میشود، و در سرکوبی خود سائق از ضمیر آگاه رانده شده و کنش آن مستتر است (تا حدی)، در نوع سوم واکنش نیروهای پیش برنده زندگی شخص با انگیزه‌های مخرب و شر به‌مبارزه برمیخیزند. انسان هرچه از وجود انگیزه‌های مزبور بیشتر آگاهی داشته باشد واکنش او بیشتراست. در این مبارزه اراده، خرد و نیروهای عاطفی وی نیز شرکت میکنند. در شخص سادیستیك، مثلا، این مبارزه علیه سادیسم سبب ایجاد یك مهربانی اصیل میگردد که جزئی از منش شده و وی را از مراقبت خود و بکار بردن مداوم نیروی اراده برای کنترول خویش آسوده میسازد. در این واکنش تکیه براحساس بدی یاپشیمانی نبوده بلکه بر وجود و بکار بردن نیروهای بارور در درون شخص است. بنابراین در نتیجه کشمکش بارور بین خوبی و بدی، خود بدی منبع فضیلت میشود.

84- The return of the repressed.

پس از دیدگاه اخلاق اومانیستیك انتخاب اخلاقی واپس زدن یا آزاد گذاشتن شر و بدی نیست. سرکوبی وآزادگذاری‌فقط‌دوجنبه‌ملازم‌یکدیگرند،وانتخاب‌حقیقی اخلاق یکی از آن‌دو نبوده بلکه اختیار بین سرکوبی ـ آزادگذاری و باروری است. هدف اخلاق اومانیستیك سرکوبی شرارت انسان (که با تأثیر جوهر قدرتگرائی حمایت میشود) نبوده بلکه بکار گرفتن بارور امکانات اولیه ذاتی او است: فضیلت متناسب با میزان باروری است که شخص به‌آن رسیده است. اگر جامعه علاقمند به بافضیلت کـردن مردم است باید آنانرا بارور کند و بنابراین لازم است شرایط گسترش باروری رافراهم سازد. اولین و مهمترین این شرایط آن است که رشد هرکس هدف تمام فعالیتهای اجتماعی و سیاسی‌باشد، انسان تنها مقصد غایت است، و جز شخص خود وسیله و ابزار هیچ کس و هیچ‌چیز نیست.

جهت‌گیری بارور مبنـای آزادی، فضیلت و شادی است. هوشیاری بهاء فضیلت‌است، اما نه‌مانند هوشیاری یك نگهبان که به‌زندانی شریر تیراندازی میکند، بلکه هوشیاری شخص خردگرا که باید به‌شرایط بـاروری پی برده و آنرا در خود ایجاد کند، و عواملی را که سد راه او بوده و تولید شر میکنند از میان بردارد،، شر بوجود آمده را فقط میتوان با نیروی خارجی یا داخلی از آشکار شدن جلوگیری کرد.

اخلاق قدرتگرا مردم را با این فکر اشباع کرده است که خوب شدن مستلزم کوشش عظیم و شدید است؛ و انسان باید مدام با خود در نبرد باشد و هـر قـدم اشتباه‌آمیز ممکن است منجر به‌فاجعه گردد. این نظر از نظریه قدرتگرائی ناشی میشود اگر انسان تا آن حد بد

و شریر و فضیلت فقط در پیروزی شخص بخودش می‌ـ بود، وظیفه بسیار دشواری برعهده بشرگذاشته میشد. اما اگر فضیلت همان باروری است، رسیدن بــه آن بهیچوجه چندان مشکل و طاقت‌فرسا نیست، گرچه ساده هم نمیباشد. همانطور که نشان داده‌ایم‌تمایل به‌استفاده بارور از نیروهای خود جزو ذات انسان است، و کوشش های شخص باید عمدتاً صرف بر طرف کردن موانع موجود در درون خود و محیط باشد که مانع پیروی شخص از تمایلات خویش‌اند. همانطور که فردی که بی‌بار و ویرانگر شده بطور فزاینده‌ای فلج و گرفتار مدار فساد میشود، کسی هم که از نیروهای خود آگاه است و آنها را بطور بارور بکار میگیرد قدرت، ایمان و شادی بدست آورده و کمتر در خطر از خود بیگانه شدن است، میتوانیم بگوئیم که چنین شخصــی یــك **«مدار فضیلت»** ایجاد کرده است. تجربه لذت و شادی نه‌تنها، بطوریکه نشان دادیم، نتیجه زندگــی بــارور است بلکه حاصل محرك آن نیز میباشد. سرکوبی بدی و شرارت ممکن است از یك روح خود ـ تنبیه کردن و تأسف ناشی شود، ولی در اخلاق اومانیستیك وسیله‌ای مناسبتر از تجربه لذت و شادی که همراه فعالیت بارور است بــرای نیل بخوبی نیست. افزایش لــذتی کــه فرهنگ میتواند فراهم کند مفیدتر از تهدید و تنبیه یا موعظه فضیلت در آموزش اخلاق اعضاء آن فرهنگ میباشد.

(پ) منش و حکم اخلاقی[85]

مسئله حکم اخلاقی غالباً با حکم آزادی و اراده در

85- Character and moral judgment.

برابر جبری‌گرائی پیوستگی دارد. یك نظریه میگوید که انسان کاملا تابع مقتضیاتی است که خارج از اختیار و کنترول اوست، و عقیده برآزاد بودن در تصمیم‌گیری توهمی بیش نیست. از قضیه بالا این نتیجه گرفته شده که نمیتوان انسان را با اعمالش مورد قضاوت قرار داد، زیرا در تصمیم‌گیری آزاد نیست. نظر مخالف حاکی از این است که انسان استعداد اراده آزاد را دارد، و میتواند بدون توجه به‌شرایط روانشناسی یا بیرونی آنرا تجربه کند؛ پس شخص مسئول اعمال خویش است و میتواند طبق آن مورد قضاوت قرار گیرد.

بنظر میرسد که روانشناس باید طرفدار جبری‌گرائی باشد. وی در بررسی تکامل منش متوجه میشود که کودك زندگی خود را از یك حالت اخلاقی بی‌تفاوت آغاز میکند، و منش او با نفوذهای خارجی، که در سالهای اولیه زندگی، بسیار نیرومندند، شکل میگیرد، در حالیکه نه میداند و نه‌میتواند که چگونه مقتضیاتی‌را که تعیین کننده منش او هستند تغییر دهد. در سنی که بچه میتواند شرایط زندگی خود را تغییر دهد، دیگر منش او شکل گرفته است و انگیزه‌ای برای‌رسیدگی و تغییر آن شرایط ــ اگر لازم باشد ــ ندارد. اگرفرض کنیم که ریشه کیفیتهای اخلاقی شخص در منش او است، پس آیا این نظریه درست نخواهد بود که چون وی در شکل دادن به منش خود آزاد نیست لذا نمیتواند مورد قضاوت قرار گیرد؟ آیا چنین نیست که هر چه بصیرت ما به شرایطی که سازنده منش ما و دینامیك آن است بیشتر باشد، بیشتر مورد قضاوت اخلاقی قرار میگیریم؟

شاید با سازش با طرفداران تئوری اراده آزاد

بتوانیم از اختیار کردن یکی از دو شق درك روانشناسی و حکم اخلاقی بی‌نیاز باشیم. مقتضیاتی درزندگی وجود دارند که مردم را از تجربه کردن اراده آزاد خود باز داشته و جائی برای حکم اخلاقی باقی نمیگذارند. مثلا قوانین جزائی امروزی این نظریه را پذیرفته و بیمار روانی را مسئول اعمال خود نمیدانند. مطرح کنندگان تئوری تعدیل شده اراده آزاد گامی فراتر نهاده و معتقدند کسی هم که از سلامت روان برخوردار بوده ولی مبتلا به‌روان نژندی و زیر فشار انگیزه‌های خارج از کنترول خود میباشد نباید در برابر کردار خود مورد قضاوت قرار گیرد. اما ضمناً ادعا میکنند که چون بیشتر مردم در اقدام به‌اعمال نیك آزادی دارند، بشرط آنکه بخواهند، پس باید قضاوت اخلاقی دربارهٔ آنان بعمل آید.

اما آزمایش دقیق‌تر نشان میدهد که حتی این نظرهم قابل دفاع نیست. معتقدیم‌که آزادی عمل داریم، همانطور که اسپینوزا گفته است، زیرا از آرزوهای خود آگاه ولی از تعلیلهای آن بی‌اطلاعیم. انگیزه‌های ما برآمد ترکیبی مخصوص از نیروها است که در منش ما عمل میکنند. کیفیت تصمیم‌گیری در هرنوبت وسیله نیروهای خوب یا بد تعیین میگردد؛ که مسلط برما هستند. در بعضی‌ها نیروی بخصوصی آنچنان قوی است که هرکس بر منش آن اشخاص و استاندارد ارزشهای متداول آشنائی داشته باشد میتواند برآمد تصمیم آنانرا پیشگوئی کند (گرچه شاید خود آنان بغلط تصورکندکه آزادانه تصمیم میگیرند). در عده دیگری نیروهای بارور و ویرانگر چنان متوازنند که پیشگوئی تجربی تصمیماتشان امکان‌پذیر نیست. وقتی میگوئیم شخصی میتواندکارهای

گوناگونی بکند به‌همین دسته اخیر اشاره میکنیم ولی با اظهار این نظر در حقیقت عدم توانائی خود را در پیشگوئی تصمیمات آن شخص میرسانیم. تصمیم او نشان میدهدکه یك گروه از نیروهای وی ازدیگری قوی‌تر است، پس تصمیم او نیز وسیله منشش تعیین شده است. پس اگر منشش نوع دیگری بود عملش‌هم متفاوت میشد ولی در هرحال تابع منش بود. اراده نیروئی مجرد و جدا از منش این شخص نبوده بلکه بیانگر منش وی است. هرفرد بارور که به‌خرد خود اعتماد داشته و ظرفیت عشق‌ورزی بدیگران و بخود داشته باشد اراده اقدام بافضیلت را دارد. فرد غیربارور که این کیفیتها را نداشته و برده انفعالات غیرمنطقی خود باشد فاقد چنین اراده‌ای است.

این نظر که منش ما تعیین‌کننده تصمیمات ما است به‌هیچوجه الزامی و جبری نیست. انسان، که مانند سایر مخلوقات، در معرض نیروهای جبری است تنها حیوانی است که از نعمت خرد برخوردار است، تنها موجودی است که به‌آن نیروها آگاه است و با این آگاهی خود میتواند در سرنوشت خویش دخیل بوده و عناصری راکه در راه نیکی هستند تقویت کند. انسان تنها جانداری است که موهبت وجدان به‌او عطا شده است. وجدان ندائی است‌که شخص را به‌برگشت بخود دعوت کرده، و امکان میدهد تا اقدامات لازم را برای «خودش» شدن معمول دارد، وجدان به‌انسان کمك میکند تا از هدفهای زندگی و هنجارهای لازم برای رسیدن به‌آن هدفها آگاه بماند. بنابراین ما قربانی بیچاره مقتضیات نیستیم؛ بلکه در واقع، میتوانیم نیروهای درونی و بیرونی خود را تغییر داده و در آنها نفوذ کرده و دست‌کم تا حدی شرایط حاکم بر خود را کنترل نمائیم. میتوانیم شرایطی

را که بسود نیکی است پرورش و افزایش داده و آنها را از قوه بفعل درآوریم. اما در حالیکه از خرد و وجدان برخورداریم، که بما امکان میدهد تا شرکت فعال در زندگی خود داشته باشیم، خرد و وجدان وابستگی جدانشدنی با منش ما دارند. اگر نیروهای ویرانگر و انفعالات غیرمنطقی بر منش ما مسلط شوند، در خرد و وجدان ما نیز تأثیر کرده و نمیتوانند وظائف خود را بخوبی انجام دهند. خرد و وجدان باارزشترین استعدادهای ما هستند که باید آن‌ها را تکامل بخشیده و مورد استفاده قرار دهیم؛ اما وجدان و خرد آزاد نبوده و نمیتوانند جدا از «خود» تجربی ما وجود داشته باشند، بلکه نیروهائی در درون شخصیت‌کلی ما هستند، مانند تمام اجزاء یك ساختمان.

اگر حکم اخلاقی خود را درباره شخصی برمبنای اینکه آیا وی میتواند طبق اراده خود تصمیم متفاوتی بگیرد یا خیر، قرار دهیم دیگر حکم اخلاقی نمیتوان داد. زیرا، مثلا، چگونه میتوانیم به‌قدرت حیاتی ذاتی کسی‌که به‌او امکان داده تا در دوران کودکی و بعداز آن در مقابل نیروهای محیط که بر وی کارگرند مقاومت کند؛ و یا به‌فقدان آن قدرت در فرد دیگری که او را وادار به‌تسلیم در برابر نیروهای مذکور کرده پی‌ببریم؟ چگونه میتوان به‌تأثیر یا عدم تأثیر برخورد کسی با شخصی خوب و دوست داشتنی در منش وی پی‌برد. نمیتوانیم، حتی اگر حکم اخلاقی خود را براین قضیه پایه‌گذاری کنیم که شخص میتوانست طور دیگری عمل بکند باز هم عوامل سازمانی و محیطی مؤثر در تکامل منش آنقدر متعدد و پیچیده‌اند که نمیتوانیم به‌یك حکم قطعی دایر براینکه آن شخص میتوانست بنوع دیگری تکامل یابد برسیم.

فقط میتوانیم بگوئیم که تکامل همان است که مقتضیات ایجاب کرده است. پس اگر امکان ما در قضاوت درباره فردی موکول به‌آگاهی ما ازقادر بودن او به‌اقدام متفاوتی باشد، باید در مقام بررسی‌کننده منش، درباره احکام اخلاقی به‌شکست خود اعتراف کنیم.

لکن این نتیجه‌گیری ضمانتی ندارد زیرا برمبنای قضایای کاذب و اختلال در معنای حکم یا قضاوت است. قضاوت‌کردن دو معنی متفاوت دارد: قضاوت‌کردن یعنی بکاربردن کارکردهای فکری برای اثبات و پیش‌بینی؛ «قضاوت‌کردن» یعنی نشستن در مقام قضا و تبرئه یا محکوم‌کردن.

قضاوت یا حکم اخلاقی اخیر برنظریه وجود یك مرجع قدرت فراتر از انسان و احاله داوری به‌او مبتنی است. مرجع قدرت مختار است که ببخشد یا محکوم کند و کیفر دهد. قضاوت او قطعی است، زیرا والاتر از انسان است و دارای خرد و قدرتی است‌که‌کسی را یارای رسیدن بدان نیست. حتی تصویر قاضی، که در جامعه دموکراتیك منتخب است و از دید تئوریك برسایرین برتری ندارد رنگ الهه داوری باستانی را دارد. گرچه شخص او نیروی ابرمردی ندارد، ولی اداره و سازمان او این نیرو را دارد (احترامی‌که درباره قاضی باید معمول گردد بقایای احترام به‌ابرمردان را زنده میکند؛ اهانت بدادگاه مانند اهانت به‌رئیس کشور است). اما اشخاص زیادی‌هم که سازمان و اداره قضائی ندارند نقش قاضی را ایفا کرده و در قضاوتهای اخلاقی خود حکم برائت یا محکومیت صادر می‌کنند. رویه‌های آنان اغلب محتوی سادیسم و ویرانگری زیادی است. شاید پدیده‌ای را نتوان یافت که تا این‌حد دارای حس ویرانگری یا

«خشم اخلاقی» بوده و در آن حسد و دشمنی در پوشش فضیلت جلوه‌گری کنند. شخص خشمگین از خوارشمردن و تحقیر طرف خود ارضاء شده و درعین‌حال احساس برتری و محق بودن دارد.

ارزشهای احکام اخلاقی اومانیستیك از لحاظ کلی همان ویژگی منطقی احکام منطقی را دارد. در صدور احکام ارزشی حقایق مورد قضاوت قرار میگیرند، و قاضی به‌اینکه طرف خداگونه، یا برتر بوده و یا مستحق محکومیت یا تبرئه است توجه نمیکند. داوری دربارهٔ ویرانگری، خست، حسد و رشك کسی فرقی با اظهارنظر پزشك در مورد نارسائی قلب یا ریه بیمار ندارد. فرض کنیم میخواهیم درباره جنایتکاری قضاوت‌کنیم‌که میدانیم بیمار است. اگر میتوانستیم درباره توارث و محیط گذشته وکنونی او اطلاعاتی بدست آوریم، بسیار محتمل بود به‌این نتیجه برسیم که وی تحت شرایطی بوده که کنترلی برآنها نداشته است. ولی این بدان‌معنی نیست که ما نباید ازقضاوت درباره شرارت این شخص صرفنظر کنیم. میتوانیم بفهمیم که وی چگونه و چرا این چنین شده است، اما همچنین میتوانیم او را بهمان‌گونه که هست مورد قضاوت قرار دهیم: حتی میتوانیم احتمال دهیم‌که اگر خود نیز درهمان شرایط زندگی‌کرده بودیم حال مانند او بودیم؛ اما با اینکه این ملاحظات ما را از ایفاء نقش خداگونه بازمیدارد ولی مانع قضاوت اخلاقی ما نیست. مسئله فهمیدن در برابر قضاوت کردن با فهمیدن و قضاوت کردن درباره اعمال شخص فرقی ندارد. اگر من باید درباره قیمت یك جفت کفش و یا یك تابلو نقاشی قضاوت کنم، این کار را طبق استانداردهای عینی ذاتی آن اشیاء انجام میدهم. فرض کنیم که کفش

یا تابلو نقاشی نامرغوبند، ولی ضمناً شخصی خاطرنشان میکنند که کفاش یا نقاش زحمت زیادی کشیده‌اند منتها شرایطی مانع ارائه کار بهتری شده است، این دلیل تغییری در قضاوت من نسبت به‌آن فرآورده‌ها نمیدهد. ممکن است برای کفاش یا نقاش ابراز تأسف و همدردی کنم، و شاید بخواهم به‌آنان کمك هم بکنم ولی نمیتوانم از قضاوت درباره کفش یا نقاشی بعنوان اینکه سبب نامرغوب بودنشان را میدانم خودداری کنم.

وظیفه اصلی و اساسی انسان در زندگی متولد ساختن خود، و به‌فعلیت درآوردن استعدادهای بالقوه خویش است شخص میتواند میزان موفقیت خود را دراین راه بطور عینی مورد قضاوت قرار دهد. مهمترین فرآورده کوششهای وی شخصیت خود او است. اگر در انجام این امر مهم موفق نشود میتواند شکست خود و دلیل آنرا دریابد ــ شکست اخلاقی. حتی اگر شخص بداند که نابرابریها علیه‌او بسیار زیادبوده و هرکس‌هم جای او بود شکست میخورد بازهم قضاوت درباره او تغییری پیدا نمیکند. اگر کسی به‌تمام مقتضیاتی که او را بصورت کنونی درآورده است واقف باشد ممکن است به‌او دلسوزی کرد؛ بااینحال این دلسوزی در ارزش قضاوت اثری ندارد. درك وضع کسی بمعنای اغماض از او نیست؛ بلکه بدین‌معنی است که او را مانند خداوند متهم نکرده و مانند قاضی که برتر و والاتر از خود وی است مورد قضاوت قرار نمی‌دهند.

۶ــ مطلق در برابر نسبی، کلی در برابر اخلاق ذاتی اجتماعی

«می‌بینیم که گاهی مردم چنان از چیزی متأثر

میشوند، که گرچه آن شیء حضور ندارد اما یقین دارند که در جلو چشم آنها است؛ اگر این امر درباره کسی باشد که در خواب نیست میگوئیم که او مبتلا به‌هذیان بوده یا دیوانه است. کسانی‌هم که در آتش عشق میسوزند و شب و روز خواب معشوقه یا فاحشه‌ای را می‌بیند در دیوانگی دست‌کمی از آنان ندارند، زیرا ما را بخنده وامیدارند. اما آزمند و طماعی که بچیزی جز پول نمی‌اندیشد و جاه‌طلبی که فکرش فقط جاه و کسب شهرت است، چون سبب آزار و زحمتند مستحق نفرت میباشند ولی دیوانه تلقی نمیشوند. اما در حقیقت طمع، جاه‌طلبی، شهوت و غیره نوعی دیوانگی‌اند گرچه بیماری شمرده نمیشوند.»
(اسپینوزا، اخلاق)

بحث اخلاق‌مطلق در برابر اخلاق نسبی در نتیجه بکار بردن نامتناسب اصطلاحات«مطلق» و«نسبی» دچار اختلال غیرلازم شده است. در این فصل کوشش خواهم کرد دلالتهای ضمنی آن دو کلمه را روشن و معانی مختلف آنها را جداگانه بیان کنم.

اولین معنی اخلاق «مطلق» این است که مسائل اخلاقی صرفاً و تا ابد درست بوده و هرگز قابل‌تجدید‌نظر نیستند. این مفهوم اخلاق مطلق در سیستمهای قدرتگرا یافت میشود، زیرا چنین استدلال میکنند که معیار اعتبار آن نیروی والا و بی‌چون‌وچرای مرجع قدرت است. جوهر این ادعا برتری و بری از اشتباه بودن مرجع قدرت و صحت ابدی امرونهی وی است. گفته میشود که معتبر

بودن هنجارهای اخلاقی مستلزم مطلق بودن آنها است. این نظر که برمبنای خداپرستی و وجود «مطلق» = قدرت کامل که درمقایسه با انسان که لزوماً «نسبی» = غیرکامل است جای خودرا در تفکرات علمی به‌این عقیده داده است که حقیقت مطلق وجود ندارد بلکه قوانین و اصول عینی معتبر موجود است. بطوریکه قبلا اشاره شده، یك سند زمانی از لحاظ علمی و منطقی معتبر است که نیروی خرد در تمام مشاهدات موجود بکار رود بدون آنکه هیچیك از آنها بنابه‌مصلحت خاصی واپس زده شده یا تحریف شود. تاریخ علم تاریخ اسناد و مدارك غیرکافی و و غیرکامل است، هر بصیرت تازه سبب تأئید نارسائیهای پیشنهادات گذشته شده و نقطه آغازی برای ایجاد فورمولهای کافی‌تری میباشد. تاریخ اندیشه تاریخ نزدیك شدن فزاینده به‌حقیقت است. دانش علمی مطلق نبوده بلکه «حدمطلوب» و حاوی حد متناسبی از حقیقت موجود در برهه معینی از تاریخ است. فرهنگهای مختلف برمفهومهای مختلفی از حقیقت تأکیدکرده‌اند، و هرقدر بشر از لحاظ فرهنگی متحدتر شود، این مفاهیم مختلف بیشتر به‌تصویری واحد از مجموعه آن مفاهیم تبدیل خواهد شد.

مورد دیگری هم هست که در آن هنجارهای اخلاقی مطلق نیست: آن هنجارها نه‌تنها مانند مدارك علمی مشمول تجدید نظر هستند، بلکه در مواردی غیر قابل حل بوده و نمیتوان کلمه «درست» را برآنها اطلاق کرد. اسپنسر در بحث از اخلاق‌مطلق و اخلاق نسبی این‌تعارض را نشان میدهد. او از کشاورز مستأجری سخن میگوید که میخواهد در انتخابات عمومی رأی دهد. وی‌میداند که چون مالك مزرعه محافظه‌کار است و لذا اگر طبق عقیده

خود، که لیبرال است، رأی دهد خطر خلع ید از مزرعه را قبول کرده است. اسپنسر معتقد است که تعارض در لطمه واردکردن به‌کشور و صدمه زدن به خانواده است و به‌این نتیجه میرسد که در این مورد نیز مانند موارد بیشمار دیگرکسی نمیتواندکم ضررترین‌راه رابرگزیند. بنظر میرسد نظر اسپنسر صادق نباشد. اگر موضوع خانواده در میان نبود و فقط ایمنی و رفاه خود کشاورز مطرح بود باز همان تعارض وجود داشت. بعلاوه نه‌تنها منافع کشور که شئون خود وی نیز در گرو این امر است. این کشاورز با گزینش بین رفاه جسمی و بالمال رفاه فکری خود از یك طرف و شئون شخصی از طرف دیگر روبرو است. هراقدامی بکند درعین‌حال هم درست است و هم نادرست. انتخاب معتبری نمیتواند داشته باشد زیرا مسئله ذاتاً لاینحل است. این قبیل تعارضات غیر قابل حل اخلاقی الزاماً از دوگانگی‌زیستی برمیخیزند که میتوان آنها را از میان برداشت. کشاورز فقط بدین دلیل با چنین تعارضی بی‌جواب روبرو است که نظم اجتماعی وصنفی وضعی برای‌او ایجادکرده‌است که‌راه‌حل رضایت‌بخشی پیدا نمیشود. اگر وضع اجتماعی تغییر کند تعارض اخلاقی از بین خواهد رفت. اما مادام که این شرایط باقی است هر تصمیمی که بگیرد هم درست است و هم نادرست، گرچه ممکنست تصمیمی که برله شئون او است برآنچه در جهت رفاه زندگی است از لحاظ اخلاقی ارجح باشد.

آخرین و مهمترین مفهوم اصطلاحات «مطلق» و «نسبی» در بیان تفاوت بین اخلاق ذاتی اجتماعی و کلی است. منظورم از اخلاق کلی هنجارهائی از رفتار هستند که هدف آنها رشد و گسترش استعدادهای انسان است،

و مقصودم از اخلاق ذاتی اجتماعی هنجارهای لازم برای کارکرد وبقاء جامعه و اعضاء آن میباشد. نمونه‌ای از مفهوم اخلاق کلی رامیتوان دراین جملات یافت: «همسایه‌ات را به‌اندازه خودت دوست بدار» یا «تو دست بکشتن نخواهی زد». در حقیقت سیستم اخلاقی تمام فرهنگهای بزرگ در آنچه برای تکامل انسان ضروری است تشابه حیرت‌انگیزی دارند، هنجارهای ناشی از طبع آدمی و شرایط لازم برای رشد وی.

منظورم از اخلاق ذاتی اجتماعی اشاره به‌هنجارهائی در هرفرهنگ است که حاوی امر و نهی‌های ضروری برای کارکرد و بقای جامعه‌ای بخصوص است. دوام هرجامعه ایجاب میکند که اعضاء آن به‌قوانینی که برای تولید و زندگی لازم است گردن نهند. گروه بایدشالوده منش اعضاء خود را چنان قالب‌ریزی کند که آنان **مایل به انجام کاری باشند که تحت شرایط موجود باید انجام دهند»**. پس‌دریك جامعه‌جنگجو دلیری وابتکار فضیلتهای حتمی هستند، شکیبائی و سودمندبودن از فضایل جامعه کشاورزی تعاونی است. در جامعه مدرن صنعت به بالاترین مرتبه فضیلت ارتقاء یافته است زیرا سیستم صنعتی نیاز به سائق برای کار بمنزله یکی از بهترین نیروهای مولد دارد. کیفیتهائی که در رده بالاترکار کرد جامعه هستند جزئی از سیستم اخلاقی آن میشوند. در هرجامعه‌اطاعت ازقوانین‌جنبه‌حیاتی‌داشته و«فضیلتهای» آن باید افزایش یابد زیرا بقاء جامعه وابسته به‌این افزایش است.

علاوه بر هنجارهای مربوط به‌کل جامعه، هنجارهای اخلاقی دیگری نیز هستند که نسبت به‌طبقات مختلف متفاوتند. فروتنی وفرمانبرداری ازفضائل‌طبقه پائین و

بلندپروازی و تجاوز مخصوص طبقه بالا است. هرچه طبقه‌بندی اجتماعی ثابت‌تر باشد هنجارهای مخصوص هرطبقه‌مشخص‌تر خواهدبود؛ مانند هنجارهای‌مخصوص شهروندان آزاد و سرفها در فرهنگ فئودال و یا سیاه و سفید در جنوب ایالات متحده امریکا. در جوامع مدرن دموکراتیك که تفاوت طبقاتی‌جزو شالوده اجتماع نیست، هنجارهای متفاوت کنارهم تدریس میشوند: مثلا اخلاق «عهد جدید» و هنجارهائیکه برای رفتار موفقیت‌آمیز یك بازرگان یا کاسب‌مفید است. هرفرد متناسب باوضع اجتماعی و استعداد خود هنجارهائی را برخواهدگزید که میتواند بکار برد، و در عین حال از هنجار مخالف بطور زبانی طرفداری خواهد کرد. تفاوت بین آموزش خانه و مدرسه (مثل مدارس دولتی انگلیس و بعضی مدارس خصوصی در امریکا) ارزشهائی را تأکیدمیکندکه درخور موقعیت اجتماعی طبقه بالا است، بدون اینکه دیگری را مستقیماً انکار کند.

وظیفه سیستم اخلاقی در هر جامعه حفظ دوام آن جامعه است. اما دراین اخلاق ذاتی اجتماعی همچنین سود خود نیز ملحوظ است؛ چون شالوده جامعه طوری است که فرد نمیتواند آنرا تغییر دهد، لذا نفع شخصی فرد وابسته و مقید به‌سود جامعه است. در عین‌حال ممکن است جامعه طوری سازمان یافته باشد که هنجارهای لازم برای بقاء آن با هنجارهای کلی لازم برای بیشترین تکامل اعضاء آن تعارض داشته باشد. این امر بخصوص در جوامعی که طبقه ممتاز برآن مسلط ویا دیگران را استثمار میکنند صادق است. منافع طبقه ممتاز با منافع اکثریت متعارض است، اما مادام‌که‌کارکرد جامعه براین شالوده طبقاتی استوار است، هنجارهای تحمیل شده

بدیگران وسیله گروه ممتاز، تازمانیکه شالوده جامعه تغییر بنیادی نیافته است، برای بقاء و ادامه زندگی همه ضروری است.

ایده‌ئولوژیهای متداول در چنین فرهنگی هرنوع تناقض را انکار میکند. این ایده‌ئولوژیها در درجه اول ادعا خواهند کرد که هنجارهای اخلاقی جامعه برای تمام اعضاء آن ارزش مساوی دارند، و تأکید خواهند کرد که هنجارهائی که شالوده اجتماعی موجود را پشتیبانی میکنند ناشی از الزامات هستی انسانند. مثلا علت جرم بودن دزدی و قتل از یك ضرورت «انسانی» سرچشمه میگیرند. پس به هنجارهائی که فقط بسود بقاء و دوام جامعه است ارزش هنجارهای کلی موجود در هستی انسان داده شده و بنابراین کاربرد کلی دارند. مادام که یك سازمان اجتماعی از لحاظ تاریخی صرفنظر نکردنی است فردچاره‌ای جز قبول هنجارهای‌اخلاقی و الزامات را ندارد. اما اگر جامعه‌ای دارای شالوده‌ای باشد که در خلاف جهت منافع اکثریت عمل میکند، چون اساس تغییر موجود است، لذا ویژگی شرطی شده وسیله اجتماع و هنجارهای آن، عنصرمهمی درتسریع تغییر نظم‌اجتماعی خواهد بود. طرفداران نظم گذشته این قصد تغییر را غیر اخلاقی خواهند خواند. یکی، اشخاصی راکه‌خواهان شادی‌خویشند «خودخواه» وآنان‌راکه سعی درنگهداری مزیت خود دارند «مسئول» خواهد نامید. از طرف دیگر تسلیم و تمکین فضیلت‌تلقی شده وبه«فروتنی» و«ازخود گذشتگی» تعبیر خواهد شد.

درحالیکه تعارض بین اخلاق کلی و اخلاق ذاتی اجتماعی در روند تکامل انسان کاهش یافته است، اما تا زمانیکه انسانیت موفق به‌ایجاد جامعه‌ای نشود که در

آن سود «جامعه» با سود اعضاء آن برابر باشد تعارض بین دو نوع اخلاق باقی است. مادام که تکامل انسانیت به‌این نقطه نرسیده است الزامات شرطی شده اجتماعی تاریخی با الزامات عمومی زیستی فرد برخورد خواهد داشت. اگر عمر شخص پانصد یا هزار سال میشد شاید این برخورد وجود نمیداشت و یا بطور قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یافت. در این صورت بود که انسان از اندوهی که کاشته بود لذت و شادی درو میکرد. اما بشر شصت یا هفتاد سال بیشتر عمر ندارد و نمیتواند آن محصول را برداشت کند. با اینحال موجودی بی‌همتا بدنیا میآید، استعدادهای بالقوه‌ای دارد که باید از قـوه بـه فعل درآورد. پژوهندگان علوم انسانی نباید در پی راه‌حلهای موزون برای خوش‌نماکردن این تعارض باشند، بلکـه باید با صراحت بدان بنگرند. وظیفه اندیشمندان علم اخلاق است که به‌ندای وجدان بشری گوش فرا داشته و بدان قوت بخشند، خوب و بد را برای انسان مشخص ساخته و به‌خوب یا بدبودن آن جامعه دربرهه معینی از تکامل توجه نکنند. شاید ندای وجدان مانند «فریادی در بیابان» باشد و اگر این ندا زنده و سازش‌ناپذیر باقی بماند بیابان به‌زمین حاصلخیز بدل خواهد شد. تعارض بین اخلاق ذاتی اجتماعی و اخلاق کلی کاهش یافته و هرچـه جامعه انسانی‌تر شود این تعارض بیشتر بـه زوال خواهد گرائید، و جامعه زمانی انسانـی میشود که مراقب تکامل انسانی تمام اعضاء خود باشد.



مسئله اخلاق کنونی

«مادام فلاسفه پادشاه نشوند، یا پادشاهان و فرمانروایان این‌جهان روح و نیروی‌فلسفی نداشته باشند، و عظمت سیاسی و عقل در یکی جمع نشود، و اشخاص عادی از کوشش خود برای بکنارگذاشتن آنان دست برندارند، شهرها و نوع بشر هرگز از شر وفساد رهائی نخواهند یافت ــ آنوقت است که‌کشورماامکان زندگی داشته و روشنائی روز را خواهد دید.

«افلاطون، جمهوریت»

آیا امروزه مسئله اخلاقی مشخصی وجود دارد؟ آیا مسئله اخلاق در هرزمان و برای همه انسانها یکسان نبوده است؟ حقیقت همین است، با اینحال هرفرهنگ مسائل اخلاقی مخصوص بخود دارد که منشأ آن شالوده ویژهٔ آن فرهنگ است، گرچه مسائل مذکور جنبه‌های مختلف مسائل اخلاقی انسانند. هرکدام از آن جنبه‌ها را فقط میتوان در رابطه با مسئله اساسی و کلی انسان درك کرد. در این فصل‌آخر میخواهم بریك‌جنبه بخصوص مسئله اخلاقی کلی تکیه کنم، زیرا اولا آن جنبه، جنبه‌ای قاطع از دید روانشناسی است، ثانیاً با این پندار که آن مسئله‌را حل‌کرده‌ایم‌دچار وسوسه کنارگذاشتن آن‌هستیم،

مسئله این است:

رویه انسان دربرابر زور و قدرت

ریشه رویه انسان دربرابر زور در شرایط هستی او است. ما که‌موجودی فیزیکی هستیم دستخوش‌قدرتیم ــ قدرت طبیعت و قدرت انسان. قدرت فیزیکی میتواند ما را از آزادی خود محروم کرده و یا بکشد. مقاومت یا پیروزی دربرابر آن قدرت موکول به‌نیروی جسمی و یا قدرت جنگ‌افزار ما است. اما ذهن و فکر ما در معرض تأثیر قدرت نیست. حقیقتی که دریافته‌ایم، عقیده‌ای که به‌آن ایمان داریم بازور ناتوان و بی‌ارزش نمیشوند. خرد و توانائی اندیشیدن در سطوح دیگری هستند و زور را یارای رد حقیقت نیست.

آیا این بدان معنی است که انسان آزاد است ولو با غل و زنجیر بدنیا آمده باشد؟ آیا این بدان‌معنی است‌که، همانطور که سنت‌پل و لوتر عقیده داشتند، روح برده هم میتواند مانند روح خواجه‌اش آزاد باشد؟ اگر پاسخ این پرسشها مثبت میبود مسئله هستی آدمی بسیار ساده بود. اما این واقعیت نادیده گرفته شد که فکر و حقیقت مستقل و بیرون از انسان وجود ندارند، وذهن انسان از جسم، وفکرش‌ازکیفیت‌جسمی واجتماعی وی‌متأثراست. انسان توانائی درك حقیقت و عشق‌ورزی را دارد، اما اگر از طرف قدرت بالاتری تهدید شود، اگر درمانده و هراسان شود ذهن او نیز تحت‌تأثیر قرارگرفته واعمالش منحرف و فلج خواهند شد. اثر فلج‌کننده قدرت فقط ایجاد ترس نیست‌بلکه وعده‌ای ضمنی در بردارد ــ اینکه صاحبان قدرت از ضعفائی که تسلیم آنان میشوند پشتیبانی و حمایت میکنند و یا میتوانند با تعهد ایجاد

نظم و واگذاری محلی دراین نظام به‌انسان که در آن احساس ایمنی کند او را از زیربار تردید و مسئولیت در مقابل خود رهائی بخشند.

تسلیم انسان به‌این وعده و وعید «سقوط» حقیقی اوست. تسلیم بقدرت مساوی از دست‌دادن قدرت خویش است. انسان قدرت خود را از دست میدهد تا استعدادهائی که او را به‌انسانیت واقعی میرساند بکار اندازد، اما خود او از فعالیت باز می‌ایستد، ممکن است باهوش باشد اما معتقد است که حقیقت همان است که مراجع قدرت آنرا حقیقت مینامند، توانائی عشق‌ورزی را از دست میدهد، زیرا عواطف او با قدرتمندان گره خورده است. حس اخلاقی خود را از دست میدهد، زیرا ناتوانی در پرسش و مورد انتقاد قرار دادن صاحبان قدرت قضاوت اخلاقی او را درباره هرشخص و هرچیز ارضاء میکند. وی قربانی پیشداوری و اوهام است زیرا توانائی تحقیق درباره اعتبار وارزش قضایائی را که آن عقاید کاذب برآن استوار است ندارد. ندای باطن او را بخود نمی‌خواند زیرا قادر به‌گوش کردن به‌آن نیست و بلکه مایل به‌شنیدن صدای صاحبان‌قدرت‌است. درحقیقت آزادی شرط لازم فضیلت وشادی است؛ آزادی نه بمعنای اختیار در گزینش و نه بمعنای رهائی از الزامات، بلکه آزادی بمفهوم شناختن خصوصیات بالقوه خویش، و رسیدن به‌حقیقت طبع آدمی طبق قوانین هستی خویش.

اگر آزادی، توانائی حفظ شئون خود در برابر قدرت، شرط اصلی اخلاق و پرهیزگاری باشد آیا انسان غربی مسئله اخلاق را حل نکرده است؟ آیا تنها مسئله اخلاقی محروم بودن ملتهائی که زیرسلطه دیکتاتوری قدرتگرا از آزادی سیاسی و شخصی خود محرومند

نمی‌باشد؟. در واقع آزادی که دموکراسی غربی بدان رسیده نویدتکاملی‌را برای انسان میدهدکه در رژیمهای دیکتاتوری وجود ندارد، گرچــه خود آنها ادعا میکنند که در راه منافع انسان قدم برمیدارند. اما این یك وعده است و هنوز انجام نشده است. اگر فرهنگ خود را با رویه‌های زندگی که نفی بهترین دستاوردهای انسانیت است مقایسه کنیم متوجه‌خواهیم شدکه مسئله اخلاقی‌خود را زیرماسك پنهان‌کرده‌ایم، واین‌حقیقت را انکارمیکنیم که ما نیز در برابر قدرت سرتعظیم فرود میاوریم، البته نه بدیکتاتور و بوروکراسی وابسته به‌او بلکه به‌قدرت بی‌نام بازار، موفقیت، عقاید عمومی، عرف ــ و یــا حتی به نظرات پوچ ــ وماشین که خدمتگذارش شده‌ایم.

مسئله اخلاقی ما بی‌تفاوتی انسان بخــودش است. زیرا حس تشخص و بی‌همتائی فرد را از دست داده و خود را ابزار مقاصدی بیرون از خود کرده‌ایم، با خود مانند کالائی رفتار میکنیم، و نیروهای ما از ما بیگانه شده‌اند. ما و همسایگانمان تبدیل بــه‌شیء شده‌ایــم. نتیجه اینکه ناتوان شده‌ایم و خود را خوار میشماریم. چون به‌قدرت خود اعتماد نداریم، به‌انسان هــم ایمان نداریم، به‌شخص خود و آنچه نیروهایمان میتواننــد به‌باربیاورند بی‌اعتقادیم. فاقد وجدان درمعنای انسانی آن هستیم، چون جرأت اعتماد به‌قضاوت خود را نداریم. گله‌ای هستیم که تصور میکنیم در راهی‌که افتاده‌ایم به مقصدخواهیم رسید زیرا دیگران نیز آن راه را در پیش گرفته‌اند. در تاریکی هستیم و تهور خود را محفــوظ داشته‌ایم زیرا دیگران نیز با ما هم‌آوازند.

داستایوسکی گفته است: «اگر خدا مرده باشد همه کار مجاز است». بیشتر مردم این گفته را باور دارند،

بعضی معتقدند که خداوند و کلیسا هردو باید زنده بمانند تا نظم اخلاقی حفظ شود، برخی دیگر عقیده دارند که همه چیز مجاز است، اصل معتبر اخلاقی وجود ندارد، مصلحت تنها اصل تنظیم کننده زندگی است.

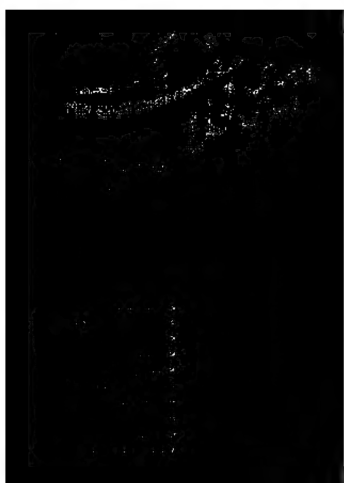
برعکس **در اخلاق اومانیستیك حکم براین است که اگر انسان زنده است بهرچه مجاز است آگاه خواهد بود»** و زنــده بودن یعنی بارور بــودن، یعنی نیروهای خود را در اختیار مقام بالاتر از خود قرار ندادن، و فقط در راه مقاصد خود بکاربردن، به‌هستی خود مفهوم بخشیدن و بالاخره انسان بودن است. مادام معتقد باشیم آرمان و مقصود ما در بیرون از ما است، دربالای ابرها ویا در گذشته و آینده است به‌بیرون از خود متوجه خواهیم شد و کمال را در جائی جستجو خواهیم کرد که پیــدا نمیشود. برای راه‌حل و پاسخ به‌همه‌جا رو خواهیم آورد جز جائی که آنها وجود دارند ــ **خودمان.**

رئالیستها به‌ما اطمینان میدهند که مسئله اخلاقی یادگاری از گذشته است. آنان میگویند که تحلیل‌هــای روانی و اجتماعی نشان میدهد که تمــام ارزشهــا در فرهنگها نسبی‌اند؛ ومعتقدندکه‌آینده شخصی واجتماعی ما فقط با کارآئی مادی ما تضمین میشود. امــا ایــن «رئالیستها» به‌حقایق مسلمی آگاه نیستند. آنان نمی‌ــ بینند که تهی بودن و بی‌برنامه بودن زندگی فرد، فقدان باروری و فقدان ایمان به‌خود و نوع بشر ناشی از آن، اگر طولانی شود، به‌ناراحتی عاطفی و روحی منجــر میشود و لاجرم انسان حتی برای رسیدن بهدفهای‌مادی نیز ناتوان میگردد.

امروزه صدای پیشگوئی نابودی مکرر بگوش می‌ــ رسد. این پیشگوئیها درحالیکه کارکرد مهمی در جلب

توجه به‌خطرات احتمالی در وضع فعلی ما دارند ولی دورنمای روشنی را که از دستاوردهای علوم طبیعی، روانشناسی، پزشکی و هنر است نمی‌بینند. این دستاوردها، در واقع، وجود نیروهای بارور قوی‌را نوید میدهندکه باتصویرفرهنگ درحال‌زوال‌سازگار نیست. دوران‌ما دوران انتقالی‌است. قرون‌وسطی‌درقرن‌پانزدهم پایان نگرفت، و عصر جدید بلافاصله پس از آن آغاز نگردید. این‌آغاز وانجام روندی‌را میرساندکه چهارصد سال بطول انجامید ــ که با معیار تاریخی و نه با معیار طول عمر ما زمانی بس کوتاه است. دوران ما دوران انجام و آغاز است و آبستن امکانات.

حال اگر پرسشی را که در آغاز این کتاب مطرح شده بود تکرار کنم، که آیا جا دارد که ما مباهات کرده و امیدوار باشیم پاسخ بازهم مثبت است، ولی از آنچه در سرتاسر این کتاب بحث کرده‌ایم نتیجه میگیریم که: نه‌خوبی و نه‌بدی هیچکدام خودبخود وازپیش تصور شده نیستند. تصمیم با انسان است و موکول به‌توانائی وی در جدی‌گرفتن خود، زندگی خویش و شادی و شادکامی، در تمایل او به‌روبروشدن با مسئله اخلاقی خود و جامعه خویش است. موکول به‌تهور انسان در خود شدن و برای خود شدن است.



درسهای اساسی فلاسفه بزرگ

نویسنده: اس.ای.فراست

ترجمه: منوچهر شادان

ویراستار: جواد لگزیان

چاپ اول ۱۳۸۵

قطع رقعی ۴۰۸ صفحه

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

آیا تا کنون تکلیف خود را با جهان اطرافتان یکسره کرده‌اید؟

جایگاه ما در این جهان چیست؟ آیا جهان برای ما دل می‌سوزاند یا ارزش ما برای او بیشتر از شن‌ریزه‌ای در ساحل دریا نیست؟

دربارهٔ پرسش‌های بسیاری چون علت وجودتان در هستی، خوبی و بدی و مرگ و زندگی چگونه می‌اندیشید؟

در«**درسهای اساسی فلاسفه بزرگ**» ما با کتابی رویارو می‌شویم که با یک تقسیم‌بندی جالب پرسش‌های یک دانشجوی فلسفه را در فصل‌های گوناگونی چون ماهیت جهان، جایگاه انسان در جهان، جایگاه انسان در جهان، خیر و شر ماهیت خداوند، تقدیر، روح و ... از نگاه فلاسفه بزرگ تاریخ بشر مورد بررسی قرار داده است.

آنچه درسهای اساسی فلاسفه بزرگ به ما می‌آموزد راه و روش اندیشه فلسفی دربارهٔ یک موضوع است تا ما خود رهسپار تفکر شویم.

اس.ای.فراست در این کتاب دانش پژوهان فلسفه را با روایتی جالب با بزرگان آشنا می‌کند و فیلسوفان جوان را پس از آن که در مسیر اندیشه‌ورزی قرار گرفتند، درست در همان جایی که گذشتگان خردمند ما مجبور به توقف شده‌اند به تفکر فلسفی برای آینده‌ای بهتر فرا می‌خواند.

با خواندن درسهای اساسی فلاسفه بزرگ با عظمت اندیشه بشری آشنا می‌شویم. با بزرگترین فلاسفه تاریخ ملاقاتی سرشار از معرفت کرده و در مسیر درک بهتر خود و جهان حرکت می‌کنیم.



شناخت کافکا

(بررسی تنهایی انسان امروز در اندیشه‌های کافکا)

نوشته و پژوهش: دکتر بهرام مقدادی

چاپ دوم ۱۳۸۵

قطع رقعی ۲۵۶ صفحه

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

«شناخت کافکا» یک کتاب آموزشی برای همه دوستداران نقد و اندیشه انتقادی در حوزهٔ ادبیات جهان است.

دکتر بهرام مقدادی در «شناخت کافکا» شیوه‌های نقد ادبی را با زبانی ساده و زنده به دانشجویان می‌آموزد.

در این کتاب زندگی و اندیشه فرانتس کافکا یکی از پیچیده‌ترین و پر ابهام ترین نویسندگان معاصر درهفت فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در شناخت کافکا زندگی‌نامه و مسائل خانوادگی کافکا و تأثیر نظریه‌های فلاسفه و مکاتب ادبی و هنری زمان در اندیشه او به دقت به بحث گذاشته شده است.

در فصل‌های بعد آثار کافکا به ترتیب تاریخی از کتاب «داوری» تا «مسخ» و «هنرمند گرسنگی» تجزیه و تحلیل شده است.

یکی از جنبه‌های مهمی که دکتر مقدادی استادانه بـه آن توجـه کـرده اسـت نمـایش ناکامی مبارزات فردی در برابر مناسبات اجتماعی در آثار کافکا و دیگری دیدگاههای ویژه کافکا در حوزه اندیشه دینی است.



Man for Himself

An Inquiry into the Psychology of Ethics

Erich Fromm

طرح جلد: قلی‌زاده ۸۸۰۰۹۷۲


ISBN 964-6671-94-2
9 789646 671942



انتشارات بهجت

تهران، خیابان ولی‌عصر
نرسیده به یوسف‌آباد، شماره ۱۹۷۸
تلفن: ۸۸۹۶۷۱۷۶ تلفکس: ۸۸۹۵۷۱۷۶